

Trierer
Theologische Zeitschrift
1950

59. Jahrgang des

PASTOR BONUS



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER.

1951/23

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier

unter Schriftleitung von Theol.-Professor Dr. Joseph Höffner, Trier
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Inhalt des Jahrgangs 1950

AUFSÄTZE

Backes, Ignaz, Wesensfragen des Glaubens*)	298
— Die Enzyklika „Humani generis“ vom 22. August 1950 und die Wissenschaft	326
Barbel, Joseph, CSSR, Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940—47*)	120
Bartz, Wilhelm, Christentum — Quellgrund der Freude	143
— Die Lehre M. J. Scheebens über den Zweck der Offenbarung	257
Bläcker, Franz, Lehrbuchfragen für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen*)	306
Blum, Peter, Springiersbach als Erneuerer des kanonischen Lebens im 12. Jahrhundert*)	116
Brühl, Franz, Tabernakelwache im Dorf*)	186
Calmes, Michael, Gesetz gegen jugendschädigendes Schrifttum überflüssig?	172
Fischer, Balthasar, Brevierreform	14
Geck, Adolf, Sozialtheologie als Aufgabe	161
Hamman, Adalbert, OFM, Religiöse Gegenwartsfragen in Frankreich	193
Henoumont, E., Zwei Jahre kirchliche Laienschulung in Saarbrücken-St. Johann*	303
Höffner, Joseph, Moderne Volksmission*)	62
— Das Eigentum in christlicher Sicht	99
— Trierer Seminaristen in den Kohlenzechen*)	308
— Menschenwürde und Betriebsverfassung (Um die Grundlagen des Mitbestimmungsrechtes)	364
— Wandel der Sozialutopien*)	377
Irmischer, Dr., Spätantike Religionsgeschichte*)	227
Junker, Hubert, Leo rugit, quis non timebet! Deus locutus est, quis non prophetabit! (Amos 3, 3—8)	4
Kammer, Carl, Die Anweisung des Hl. Offiziums vom 20. 12. 1949 bez. der Ökumenischen Bewegung“*)	232
Kirchgässner, Alfons, Die kultische Gebärde*)	60
Laufner, Richard, Die Bruderschaft St. Johannes Evangelista. Eine Trierer Priestergemeinschaft vom Jahre 1332—1804	285
Lenz, Joseph, Der französische atheistische Existentialismus	52
— Sartre's atheistischer Existentialismus	73, 150, 216
— Christlicher Existentialismus bei Gabriel Marcel	262
— Die Sozialphilosophie Gabriel Marcells	360
— Adolf Dyroffs geistiger Nachlaß*)	240
Meid, Peter, Das neue Kirchensteuergesetz für Rheinland-Pfalz	27
Mühlenbrock, Georg, SJ, Die Apostolische Konstitution „Bis saeculari“ und die Katholische Aktion	201
Naber, Rolf, Psychotherapie und Seelsorge	81
Nisters, Bernhard, Das christliche Sterben und die Seelsorge	321
Oesterle, Gerard, OSB, Eheabschluß wegen Drohung mit Selbstmord*)	58
— Seminaristen aus Putativehen*)	110
— Dispens von reservierten Gelübden und den Verpflichtungen des Diakonates*)	182
— Impotenz oder Sterilität?*)	244
— Priesterehe und Absolution*)	300
— Beichte im Flugzeug*)	374
Peters, F. J., Aufstieg zur Familienpädagogik	65
Puschmann, Bernhard, SAC, Heiligkeit in der Welt und Weltliche Institute	90

*) Übersichten und Berichte

Rommerskirch, Erich, SJ, Erlöschen die Ordensberufe?	349
Rupprecht, Placidus, OSB, Zur marianischen Kontroverse	129
Schuth, Johannes, Vorbildliche katholische Laienarbeit in einer rheinischen Mittelstadt vor dem Jahre 1848*)	179
— Die Koblenzer „Rhein- und Moselzeitung“ und ihr Kampf mit der preußischen Zensur*)	228
— Ein bemerkenswertes Gutachten der preußischen Zensurbehörde über Görres aus dem Jahre 1845*)	310
— Die Trierer Wallfahrt von 1844 und ihr Einfluß auf die Entstehung der katholischen Presse*)	375
Seelhammer, Nikolaus, Menschliches oder göttliches Recht über das Leben?	273
Seiterich, Eugen, Die Vernünftigkeit des Glaubens nach dem Neuen Testament	333
Steffens, Hans, Die Heilige Pforte im Heiligen Jahr	1
Thomas, Alois, Die Trierer Universität 1473—1798*)	113
Zeeden, Ernst Walter, Die Einwirkung der Reformation auf die Verfassung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation	207

BESPRECHUNGEN

van Aken, Bernh., Lebensschule für Ordensfrauen (Seelhammer)	317
Allgeier, A., Die neue Psalmenübersetzung (Junker)	191
Augustinus, Dreizehn Bücher Bekenntnisse, übers. v. C. J. Perl (Baus)	383
— Das Gut der Ehe, übers. von A. Maxsein (Baus)	383
— The greatness of the soul. The teacher, übers. von J. M. Colleran (Baus)	383
Barcellini, P., Er, Erzählungen aus dem Leben Jesu (Ketter)	380
Bartz, Wilh., Das Problem des Glaubens in Auseinandersetzung mit J. Kleutgen (Backes)	298
Bauer, Walter, Griech.-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament (Ketter)	378
Bea, A., Die neue latein. Psalmenübersetzung (Junker)	251
Becque, M., L'apologétique du Card. Dechamps (Bartz)	187
Behn, Siegfr., Der Ewige Jude (J. Thomas)	192
Benedikt-Festschrift: Vir Dei Benedictus (Fischer)	126
Benedikt-Festschrift: Zeugnis des Geistes (Fischer)	320
Berbuir, Eucharis, Zeugnis für Christus (Ketter)	254
Bornkamm, Luther und das Alte Testament (Junker)	252
Bremer, H. J., Kirchengeschichtl. Charakterbilder (Hegel)	307, 314
Bremer, Ferd., Wandel im Licht, Bd. I. (Bläcker)	306
Burg, C., Don Bosco und seine Pädagogik (Chardon)	384
Campenhausen, H. v., Die Askese im Urchristentum (Ketter)	379
Chambers, R. W., Thomas More (Höffner)	384
Claudel, Paul, Schrei aus der Tiefe (J. Thomas)	192
Coppenrath, A., Der westf. Dickkopf am Winterfeldtplatz (Chardon)	319
Cracken, G. E. Mc, Arnobius of Sicca (Baus)	381
Crone, G., Ambrosius, de spiritu sancto (Barbel)	313
Dander, F., Summarium Tract. Dogm. (Backes)	250
Daniel-Rops, Jenseits unserer Nacht. Ein Christ vor der Technik (Höffner)	384
Desbuquois, Die Hoffnung (Seelhammer)	317
Dereine, Ch., Les coutumiers de S.-Quentin de Beauvais de Springersbach (Blum)	116
Dinslage, E., Unser Gebet wie es ist u. wie es sein soll (Seelhammer)	317
Dostojewskij, F., Aljoscha und die Knaben (J. Thomas)	192
Ehefragen (Seelhammer)	317
Ehekatechismus. Päpstliche Weisungen (Seelhammer)	317
Eis, G., Frühhochdeutsche Bibelübersetzungen (Junker)	251
Episcopus, Faulhaber-Festschrift (Backes)	126
Esser, K., Das Testament des hl. Franziskus (v. A. Hegel)	63

*) Übersichten und Berichte

Fascher, E., Jesus und der Satan (Ketter)	379
Faulhaber, L., Die Kennzeichen der Kirche (Bartz)	187
Fecht, K. E., Das Recht der Ungeborenen (Seelhammer)	317
Felder, H., Der Christusritter von Assisi (Hegel)	63
Fellermeier, J., Aus der Welt der hl. Sakramente (Backes)	251
Fénelon, F., Biblische Betrachtungen (Ketter)	380
Fischer, H., Mehr Priester für das Heil der Welt (Jak. Backes)	320
Gohde, H., Der achte Tag (Höffner)	377
Göhring, R., Amerikanische Lyrik des 20. Jahrhunderts (Thomas J.)	192
Grün, St., Gespräche über die göttliche Vorsehung (Seelhammer)	316
Gülden, J., Vom Hören des Wortes Gottes (Chardon)	318
Heim, B., Wappenbrauch und Wappenrecht in der Kirche (Hegel)	313
Heinisch, P., Geschichte des Alten Testaments (Junker)	252
Hempel, J., Worte der Propheten (Junker)	253
Henne, E., Das Alte Testament, übers. u. erl. Bd. I. (Junker)	190
Heufelder, E., Der Weg zu Gott nach der Regel des hl. Benedikt (Fischer)	64
Hudal-Ziegler-Sauer, Kurze Einleitung in das A. T. (Junker)	251
Huhn, J., Ambrosius von Mailand (Baus)	382
— Des hl. Ambrosius Schrift „Der Tod — ein Gut“ (Baus)	382
Imago-Dei. Gesammelte Aufsätze zur Frage des christlichen Menschenbildes (Fischer)	319
Jaegen, H., Das myst. Gnadenleben, hrsg. v. I. Backes (Jak. Backes)	191
Jansen-Cron, H., Katholisches Leben und publizistische Verantwortung heute (Höffner)	384
Jone, H., Katholische Moraltheologie (Seelhammer)	316
Juris, O., Das Haus im Krähnen zu Trier (Hegel)	314
Ketter, P., Die Psalmen (Junker)	191
Kleine-Natrop, J., der neue Mensch in Christus (Ketter)	380
Kleist, J. A., The Didache. The Ep. of Barnabas etc. (Baus)	380
Koch, W., Kommunismus und Individualismus (Höffner)	256
Koeniger, A. M., Ein geheimnisvolles Vortragskreuz im Aachener Domschatz (Al. Thomas)	314
Kolping, J., Sacramentum Tertullianum (Barbel)	255
Könn, J., Gott und Satan (Ketter)	253
— Der Sieg des Gottesreiches (Ketter)	253
Koster, M. D., Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche (Backes)	251
Krabbel, G., Ein mutig Herz, ein redlich Wollen. Deutsche Frauen aus den letzten 100 Jahren (Höffner)	192
Lang, A., Umkämpftes Christentum (Bartz)	187
Lang, H., Gottes gute Welt. Die kirchl. Schöpfungslehre (Backes)	249
Laros, M., Der ewige Kreuzweg unseres Herrn und des Christen von heute (Seelhammer)	317
Laslowski, E., Geschichte aus dem Glauben (Hegel)	64
Leccisotti, T., Montecassino (Hegel)	314
Lercher, L., Instit. Theol. Dogm. (Backes)	250
Meinertz, M., Einleitung in das Neue Testament (Ketter)	253
— Neuere Funde zum Text des Neuen Testaments (Ketter)	378
Messner, J., Das Naturrecht (Höffner)	256
Miller, A., Psalmen lateinisch und deutsch (Junker)	190
Müller, G., Der Weg nach Golgotha (Ketter)	380
Nötscher, Fr., Jeremias' Klagelieder (Junker)	189
— Zwölfprophetenbuch. Kohelet (Junker)	189
Ohm, Th., Die Gebetsgebärden der Völker (Kirchgäßner)	60
Poschmann, B., Der Ablass im Licht der Bußgeschichte (Backes)	312
Rathgeber, A. M., Petrus der Felsenapostel (Ketter)	255
Rebstock, B., Vom Wort des Lebens (Ketter)	253
Rehm, M., Samuel- und Königsbücher (Junker)	189
Reimann A., Von Heiligen, Scheinheiligen und vielen armen Sündern (Höffner)	384
Rohbeck, P., Bernhard v. Clairvaux (Hegel)	313

Scheeben, M. J., Handbuch der kath. Dogmatik Bd. I-II (Backes) . . .	249
Schiel, H. Johann Michael Sailer (A. Thomas)	128
Schlier, H., Die Kirche im Epheserbrief (Ketter)	254
Schmaus, M., Kath. Dogmatik, Bd. I-II (Backes)	249
— Vom Wesen des Christentums (Backes)	249
Schneider, A. M., Stimmen aus der Frühzeit der Kirche (Barbel) . .	312
Schötz, D., Das 1. und 2. Buch der Makkabäer (Junker)	189
Sedlmayr, H., Verlust der Mitte (Laufner)	315
Seiterich, E., Die Glaubwürdigkeitserkenntnis (Bartz)	187
Severus, E. v., Fremde beherbergen (Fischer)	64
Soiron, Th., Der sakramentale Mensch (Backes)	251
Staab, K., Thessalonicherbriefe, Gefangenschaftsbriefe, Pastoralbriefe (Ketter)	379
Straubinger, J., Das Buch Job (Junker)	251
Sträter, P., Katholische Marienkunde (Backes)	250
Strindberg, A., Die ägyptische Knechtschaft (Junker)	252
Tyciak, J., Die Weisheitsbücher des A. T. (Junker)	252
Vann, G., Das göttliche Erbarmen (Seelhammer)	315
Vernekohl, W., Auf der anderen Seite (J. Thomas)	192
Vogels, H. J., Novum Test. graece et latine (Ketter)	378
Weilner, I., Gottselige Innigkeit: Sailer (A. Thomas)	191
Wildemann, St., Die heilige Elisabeth (Hegel)	384
Zenz, E., Die Trierer Universität 1473—1798 (A. Thomas)	113
Ziegler, J., Isaias (Junker)	189

27. FEB. 50
Bistumsgemeinschaft Trier
Trierensis

DZ

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

59. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

Die Heilige Pforte im Heiligen Jahr / Hans Steffens	1
LEO RUGIT QUIS NON TIMEBIT! DEUS LOCUTUS EST, QUIS NON PROPHETABIT! / Hubert Junker	4
Brevierreform / Balthasar Fischer	14
Das neue Kirchensteuergesetz für Rheinland-Pfalz / Peter Meid	27
Der französische atheistische Existentialismus / Joseph Lenz	52

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Eheabschluß wegen Drohung mit Selbstmord / Gerard Oesterle OSB.	58
Die kultische Gebärde / Alfons Kirchgäßner	60
Moderne Volksmission / Josef Höffner	62

BESPRECHUNGEN	63
-------------------------	----

Heft 1/2

JANUAR / FEBRUAR 1950

PAULINUS · VERLAG · TRIER

Marmor

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu feierlicher Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

MARMOR SCHÜLLER, Werk: TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen Neuerscheinungen.

Wertvoll für den Kommuniionsunterricht!

4. neubearbeitete Auflage • 34. — 38. Tausend

Huberta Schmetz, Ursuline

An ewigen Brännlein

Mit farbigen Bildern von Tilde Eisgruber • 176 Seiten. Halbl. DM 5,70

PAULINUS-VERLAG TRIER

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewigerstraße 139 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domsfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 8 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32. Festellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

Die Heilige Pforte im Heiligen Jahr

Von Pfarrer Hans Steffens, Frauwüllesheim (Aachen)

Es gibt in Rom vier Heilige Pforten, und zwar je eine an den vier Patriarchalkirchen, an St. Peter, St. Paul vor den Mauern, an der Laterankirche und Groß-Sankt-Marien. Diese Pforte, die auch *porta aurea* genannt wird, befindet sich jeweils zwischen Vorhalle und Schiff am äußersten rechten Flügel. Die anderen Kirchen Roms haben keine Heilige Pforte, weder die manchmal zu den *Basilicae majores* gezählte Kirche des hl. Laurentius vor den Mauern, noch eine von den übrigen der neun *Basilicae minores*.

Der Brauch dieser vermauerten Pforte reicht nunmehr 500 Jahre zurück, also fast bis in den Anfang der Jubeljahrfeiern überhaupt. Die Öffnung und Schließung dieser Pforten, die das Heilige Jahr zeitlich begrenzen, geschehen in der Norm vor der ersten Vesper des Weihnachtsfestes. Jedoch werden ausnahmsweise auch andere Tage gewählt. So wurde das außerordentliche Jubiläum 1933 am Samstag vor dem Passionssonntag 1933 (1. April) begonnen und am Ostermontag (2. April) des folgenden Jahres geschlossen.

Die Öffnung und Schließung gehört zu einer Sammlung päpstlicher Riten, die wegen ihrer Seltenheit nur wenig beachtet werden. Der *Ritus servandus* für diese Feierlichkeiten ist in gedruckten Werken kaum zugänglich. Dennoch verdient er ein besonderes Interesse, weil von ihm aus der Sinn und die Bedeutung des Heiligen Jahres erschlossen werden kann.

Der Ritus wird an den vier Basiliken gleichzeitig vollzogen. Während der Papst meist selbst zur Peterskirche hinabsteigt, bestimmt er für die anderen Kirchen Kardinallegaten zur Vornahme der Zeremonien. Der Eröffnungsritus hat einen ernsten Charakter und wird in violetten Gewändern vorgenommen. In großem Gefolge kommt der Papst zur Kirche, wo er sich nach einer kurzen Anbetung in der Sakramentskapelle durch die Hauptpforte zur *porta aurea* begibt. Dort empfängt er auf einem Thron eine Kerze in die linke Hand, mit der er sich vor die verschlossene Pforte begibt. Vor der Pforte legt er die Kerze aus der Hand, empfängt einen goldenen Hammer und schlägt damit dreimal gegen den Marmor. Beim ersten Male spricht er:

° V. *Aperite mihi portas iustitiae.*

R. *Ingressus in eas confitebor Domino.*

Beim zweiten Male:

V. *Introibo in domum tuam, Domine.*

R. *Adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo.*

Und beim dritten Male:

V. *Aperite portas, quoniam nobiscum Deus.*

R. *Qui fecit virtutem in Israel.*

Er kehrt darauf zu seinem Thron zurück, nimmt auch die Kerze wieder in die Hand und spricht das Gebet *Actiones nostras*. Inzwischen wird die Heilige Pforte von Handwerkern geöffnet. Die großen Marmorplatten,

die schon vorher gelockert waren, werden mit Flaschenzügen abgehoben und das Mauerwerk eingerissen. Das geschieht mit den nötigen Hilfskräften in verhältnismäßig kurzer Zeit; sobald der Bauschutt entfernt ist, wird die Schwelle von den Pönitziaren der Basilika mit Weihwasser abgewaschen und mit Tüchern getrocknet. Der Chor singt in der Zwischenzeit den Psalm 99, den der Papst mit einem Gebet schließt, das im Gedenken an die dem Moses befohlenen Jubeljahre um einen vollkommenen Nachlaß der Sündenstrafen und den Genuß der ewigen Herrlichkeit nach unserer Abberufung von dieser Erde bittet.

Mit entblößtem Haupte, auf der Schwelle der geöffneten Pforte auf einem Kissen niederkniend, stimmt der Papst sodann den Kreuzeshymnus *Pange lingua, gloriosi an*. Als erster betritt er die Basilika, und wiederum mit der brennenden Kerze in der Hand begibt er sich in die Sakramentskapelle, wo er nach kurzer Anbetung den Segen erteilt und den Ablass verkünden läßt. Es ist kein großer Ritus, und da alles vorbereitet ist, nimmt er nicht viel Zeit in Anspruch. Aber es ist ein ergreifender Vorgang, dessen Eindruck durch die grobe Arbeit der Handwerker ähnlich wie bei einer Grundsteinlegung oder dem Vermauern der Reliquien bei der Altarweihe noch verstärkt wird.

Dieser Eröffnungsritus dürfte nirgendwo eine liturgische Parallele haben. Andere Riten, denen die Eröffnung einer Pforte eigen ist, wie die Konsekration einer Kirche oder die Palmweihe am Beginn der Karwoche, haben mit der Eröffnung der Heiligen Pforte nichts gemein. Dagegen könnte der Schließungsritus wenigstens in geringem Maße an die Grundsteinlegung einer Kirche erinnern. Auch dieser Ritus ist kurz, hat aber ein ganz anderes Gepräge.

Der Papst wird auf der Schwelle der Heiligen Pforte begrüßt, kniet wieder auf einem Kissen inmitten der Pforte, segnet die Umstehenden mit Weihwasser und wird selbst inzensiert. Darauf begibt er sich zur Sakramentskapelle und kehrt nach kurzer Anbetung zur Heiligen Pforte zurück. Er verläßt die Kirche durch die Heilige Pforte und begibt sich auf seinen in der Vorhalle errichteten Thron. Wieder trägt er bei dieser Zeremonie eine brennende Kerze, diesmal jedoch in der rechten Hand.

Er beginnt mit der Segnung des Baumaterials, das zum Vermauern der Heiligen Pforte bestimmt ist und von den Handwerkern bereitgestellt wird. Steine, Kalk und Sand werden in der Segnungssoration ausdrücklich genannt. Für die den Ritus begleitenden Versikel ist der eine charakteristisch:

V. *Lapidem, quem reprobaverunt aedificantes.*

R. *Hic factus est in caput anguli.*

Die Segnung der Materialien wird mit Weihwasser und Weihrauch vollendet. Der vom Eröffnungsritus sich unterscheidende Schließungsritus wird durch die reiche Verwendung des Weihrauchs besonders auffallend gekennzeichnet.

Nach der Segnung kniet der Papst im feierlichen Ornat vor der Heiligen Pforte, empfängt dreimal eine Kelle mit Mörtel, den er zuerst in der Mitte, dann links und rechts ausbreitet, wobei er spricht:

In fide et virtute Domini nostri Jesu Christi Filii Dei vivi.

Qui Apostolorum principi dixit: Tu es Petrus.

Et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.

Darauf nimmt er drei vergoldete Steine und legt sie in gleicher Reihenfolge auf der Schwelle nieder, jeden mit einem der folgenden Worte:

Collocamus lapidem istum primarium.

Ad claudendam hanc Portam Sanctam.

Singulo Jubilaei anno reserandam.

Und nach einer kurzen Segnung kehrt er zur Händewaschung auf seinen Thron zurück. Dort betet er den Hymnus Caelestis urbs Jerusalem. Die Vermauerung der Heiligen Pforte wird währenddessen von den Pönitentiaren mit Hilfe der Handwerker durchgeführt. Nach deren Vollendung bittet der Papst in einer Oration, daß der Segen des Jubeljahres der Gesamtheit aller Gläubigen zugute komme und stimmt das Te Deum an. Es folgt wie bei der Eröffnung der feierliche Segen und die Verkündigung eines vollkommenen Ablasses.

Eine gewisse Nüchternheit dieser Riten fällt auf. Das Symbol spricht hier offenbar stärker als das begleitende Wort. Dabei steht dem Bußritus der Eröffnung der Dankesritus der Schließung gegenüber. In beiden aber ist das Zeichen der brennenden Kerze in der Hand des Papstes auffallend.

Das Jubeljahr, das Gott dem Moses alle fünfzig Jahre zu feiern gebot, war ein Nachlaßjahr, das nach je sieben Sabbatjahren zu feiern war. Zum Zeichen der Versöhnung mit Gott sollten auch die Menschen untereinander sich versöhnen, Leibeigenschaft sollte aufgehoben und notverkauftes oder verpfändetes Eigentum zurückgegeben werden. Soziale Züge dieser Art weist zwar das Heilige Jahr nicht auf, seine wesentliche Bedeutung hat es aber als Ablassjahr. Es war eingesetzt als Pilgerjahr und als Jahr des Gebetes. Dreißig Tage hindurch mußten die heiligen Stätten Roms besucht werden, fünfzehn Tage mußten selbst die aus fernen Ländern ankommenden Pilger für diese Kirchenbesuche in der Heiligen Stadt weilen. Inzwischen sind die Ablassbedingungen vereinfacht und gekürzt. Das Pilgerbuch schreibt nur noch eine einmalige Wallfahrt zu den Hauptkirchen und bestimmte Gebete in den einzelnen Kirchen vor. Aber der Sinn ist doch der gleiche geblieben, daß die Heilige Pforte sich öffne zum Tempel der Barmherzigkeit Gottes. Man könnte daran denken, daß die Symbolik dieser Riten auf die verschlossene Pforte des Paradieses verweisen will und deshalb in der brennenden Kerze das Motiv des Gnadenlichtes anklingt. Doch ist ein endzeitlicher Gedanke nur einmal mit größerer Deutlichkeit ausgesprochen, wenn nämlich der Papst bei der Schließung, bevor er sich aus der Sakramentskapelle zur Heiligen Pforte begibt, die Antiphon anstimmt: Cum jucunditate exhibitis et cum gaudio deducemini: nam montes et colles exsiliunt, exspectantes vos cum gaudio. Alleluja.

Mehr noch deutet der Ritus darauf hin, daß hier der Gnadenschatz der Kirche selbst, aus dem ja die Ablässe fließen, in außergewöhnlicher Weise und in größerem Maße als sonst geöffnet werden soll.

LEO RUGIIT, QUIS NON TIMEBIT!

DEUS LOCUTUS EST, QUIS NON PROPHETABIT!

Eine textkritische und exegetische Untersuchung über Amos 3, 3—8.*

Von Professor Dr. Hubert Junker, Trier

Obwohl der Abschnitt Amos 3, 3—8 in den verschiedenen Kommentaren zum Buch Amos und auch in einigen Sonderaufsätzen oft und eingehend behandelt wurde, ist man bis heute zu keinem einheitlichen und befriedigenden Ergebnis gekommen, weder über den Text und den Sinn einzelner Verse, noch vor allem über den Sinn und Zusammenhang des ganzen Abschnittes. Im Folgenden sei ein neuer Versuch gemacht.

Zunächst gebe ich eine Übersetzung des Abschnittes, die dann textkritisch gerechtfertigt werden soll.

3 Können wohl zwei zusammentreffen, außer wenn sie sich verabredet haben?

4 Brüllt der Löwe im Walde, ohne daß er Beute vor sich hat? Läßt der Junglev aus seiner Höhle seine Stimme vernehmen, ohne daß er einen Fang gemacht?

5 Stürzt sich ein Vogel auf das Netz am Boden, ohne daß ihm ein Stellholz droht?

Schnellt etwa ein Netz vom Boden empor, ohne daß es auch fängt?

6 Stößt man in der Stadt in die Trompete, ohne daß die Leute in Schrecken geraten?

Gibt es ein Unheil in der Stadt, ohne daß Jahwe es getan?

7 Denn Jahwe der Herr führt kein Wort aus, ohne daß er seinen geheimen Ratschluß offenbart an seine Knechte, die Propheten.

8 Der Löwe hat gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten!

Jahwe der Herr hat gesprochen, wer müßte da nicht als Prophet künden!

Textkritische Rechtfertigung der Übersetzung.

Die obige Übersetzung hat an dem überlieferten hebräischen Texte nichts geändert, da hierzu weder in der Textüberlieferung noch im Textzustand ein hinreichender Grund vorliegt, wie nun im einzelnen gezeigt werden soll.

In V. 3 hat G mit: ean me gnorisosin heautous = „wenn sie sich nicht (zuvor) kennen lernten“, nicht eine andere und bessere Lesart: noda'u aufbewahrt, sondern den überlieferten hebräischen Text „verbessert“, weil der Übersetzer den genauen Sinn des Satzes nicht richtig verstand und deshalb darin die gleiche Schwierigkeit fand, die auch noch heutige Textkritiker (z. B. K. Marti und H. Greßmann)

*Der Artikel ist ein Beitrag zu einer noch ungedruckten Festschrift für H. Geheimrat J. Göttberger, München, zu seinem 80. Geburtstag.

Aus technischen Gründen mußten die griech. Worte lateinisch umschrieben werden und konnte die Transscription der hebräischen Worte nicht genau erfolgen. G = griechische Übersetzung, MT = masoretischer Text.

gegen den hebräischen Text einwenden, daß doch auch zwei zusammen gehen können, die sich zufällig trafen. Auch E. Sellin, der zwar das überlieferte *no'adu* beibehält, meint aber, es könne hier nicht die gewöhnliche Bedeutung: „sich verabreden“ haben (weil das der Wirklichkeit nicht entspreche) sondern müsse einfach: „zusammentreffen“ bedeuten. Doch gegen seine Übersetzung: „Gehen wohl zwei miteinander, außer wenn sie sich getroffen haben? gilt Marti's Bemerkung, daß „dies doch eine zu platte Wahrheit sei“. Der Sinn und Zusammenhang wird klar und einleuchtend, wenn man das „Zusammengehen“ in der ersten Vershälfte richtig versteht als ein beabsichtigtes Zusammentreffen und Zusammengehen. Ein solches kann nicht ohne vorherige Verabredung von dem, der es beabsichtigt, erwartet werden. Diese Auffassung entspricht der genauen Bedeutung der einzelnen Worte und ergibt sich notwendig, wenn wir den Vers als sinnvolle Rede verstehen wollen. Dadurch wird aber nicht nur der Vers in sich klar und sinnvoll, sondern fügt sich auch, wie wir später sehen werden, sehr gut in den Zusammenhang des ganzen Abschnittes ein.

In V. 4 ist „aus seiner Höhle“ nicht *metri causa* zu streichen. Es gehört in den Zusammenhang, der zwei verschiedene Situationen andeutet, in denen der Löwe sein Gebrüll ertönen läßt. Zunächst ist das Gebrüll gemeint, das der Löwe ausstößt, wenn er sich im Sprunge auf die vor ihm befindliche Beute losstürzt, an zweiter Stelle das knurrende Gebrüll, unter dem er die Beute in seinem Bau verzehrt.

V. 5a ist textkritisch besonders umstritten und verlangt eine eingehende textkritische Behandlung. Auch hier kann die abweichende Wiedergabe von G: *ei orneon peseitai epi ten gen aneu ixeutou*; d. h. „Fällt wohl ein Vogel zur Erde ohne einen Vogelsteller“ (der ihn erlegt)? nicht als sicherer Beweis für eine vom heutigen hebräischen Text abweichende Vorlage betrachtet werden. Denn diese abweichende Wiedergabe ist veranlaßt durch ein Mißverständnis des Zusammenhangs. Der Übersetzer sah, wie es auch alle neuern Erklärer tun, in dem die Frage begleitenden Umstandssatz den Grund oder den Anlaß für das „Herabfallen“ des Vogels angeben. Infolgedessen konnte er mit *pach* = „Netz“ im Zusammenhange nichts anfangen, da ja ein *moqesch* in seiner gewöhnlichen Bedeutung: „Stellholz, Falle“, nicht Veranlassung sein kann, daß der Vogel in das Netz geht. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat er darum das ihm unerklärliche *pach* als Fehler betrachtet und einfach ausgelassen. Aus diesem falsch aufgefaßten Zusammenhang heraus verstand er dann auch das hebräische Wort *nafal* von dem Niederfallen eines erlegten Vogels und konnte darum dann auch das folgende *moqesch* nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung gebrauchen, sondern mußte ihm eine solche geben, die in den von ihm gemeinten Zusammenhang paßte. Seine Wiedergabe mit *ixeutou* „Vogelsteller“ beweist also auch hier keine wirkliche andere Lesart in seiner hebräischen Vorlage.

Die vielen Textkritiker, die mit Berufung auf G in 5a das Wort *pach* streichen wollen, haben also keineswegs festen textkritischen Boden unter den Füßen. Ihre Auffassung erweist sich bei genauerm Zusehen auch aus innern Gründen als unmöglich. Denn einmal bliebe unerklärlich,

wie pach als späterer Zusatz in den Text hätte hineinkommen können, wenn das Wort hier im Zusammenhang so unmöglich wäre, wie man meint. Vor allem aber wird seine Beibehaltung unbedingt gefordert durch das folgende moqesch, das ohne das vorhergehende pach nicht in seiner richtigen Bedeutung im Zusammenhang beibehalten werden kann. Die Kritiker, die pach streichen und dann in moqesch die Veranlassung für das „Herabfallen“ des Vogels sehen, müssen ihm eine dieser Auffassung entsprechende Deutung geben wie „Wurfholz, Bumerang“ (so Marti und Sellin) oder „Köder, Lockspeise“ (so van Hoonacker und Th. H. Robinson). Die altägyptischen Darstellungen von Vogeljagden mit Wurfholz genügen sicher nicht, dem hebräischen Wort moqesch, das sonst überall im AT in einer ganz anderen Bedeutung gebraucht ist, diese Bedeutung zu sichern, und auch die Deutung „Lockspeise“ scheitert an dem gleichen Grunde. Das Wort ist seiner Herkunft nach ein Nomen instrumenti von der Wurzel jaqasch = aucupari und wird gewöhnlich und mit Recht in seiner ersten und ursprünglichsten Bedeutung verstanden als das „Stellholz“, das den Mechanismus einer Falle zur Auslösung bringt, und dann weiter als pars-pro-toto-Bezeichnung für „Falle, Fangstrick“. Da nach V. 5b hier von einem Netz die Rede ist, das „aufspringt“ oder emporschnellt, paßt die ursprüngliche Bedeutung von moqesch genau in den Zusammenhang. Es bezeichnet das auslösende Stellholz in diesem Fangnetz. Pach und moqesch gehören als Ganzes und Teil zusammen und stützen einander im Text.

Da der überlieferte hebräische Text also kritisch unanfechtbar ist, erhebt sich nun die Frage seiner Deutung. Sie läßt sich leicht und befriedigend lösen, wenn man beachtet, daß das hebräische Wort nafal hier in der Bedeutung „sich herabwerfen, sich herabstürzen“ gebraucht ist, die oft genug belegt ist, vgl. Gen 14, 10; 24, 64; 2 Kg 5, 21; ferner die Ausdrücke nafal 'arsah „sich zu Boden werfen“ und nafal 'al sawwar „jemand um den Hals fallen“. An unserer Stelle wird das Wort gebraucht von dem Vogel, der sich im Fluge auf das am Boden liegende Fangnetz stürzt. Wie 5b deutlich zeigt ist das schon im Altertum bekannte und auf ägyptischen Darstellungen abgebildete Klappnetz gemeint, das an zwei halbkreisförmigen Bügeln befestigt war. Diese waren durch fest zusammengedrehte Schnüre gespannt und so auf den Boden niedergelegt, daß ein „Stellholz“, das durch eine leichte Berührung ausgelöst wurde, sie in dieser gespannten Lage festhielt. An dem Stellholz war der Köder befestigt. Zerrte der Vogel daran, so gab das Stellholz die straffgespannten Bügel frei, die mit dem daran geknüpften Netz über dem Vogel zusammenschlugen. Vgl. die Abbildung eines nach altägyptischen Darstellungen gezeichneten Modells bei H. Greßmann, *Altorientalische Bilder zum AT*, 1927, Nr. 182.

Auch der auffallende Ausdruck pach-ha'ares läßt sich befriedigend erklären. Er bezeichnet das auf der Erde, auf dem Boden, gestellte Netz, zum Unterschiede von andern nicht unmittelbar auf dem Boden selbst gestellten Fangapparaten. Wir wissen zwar nicht, ob damals im Vorderen Orient die an Baumästen oder Sträuchern aufgehängte Fangschlinge, die Dohne, in der sich der Vogel im Fluge fängt, bereits bekannt war.

Aber auf altägyptischen Darstellungen sehen wir verschiedene Fangnetze für Vögel, die nicht wie das Klappnetz unmittelbar auf den Boden ausgebreitet wurden. In der bei Greßmann, l. c., Nr. 181 wiedergegebenen Darstellung wird ein großes Netz von vier Männern gehalten und über ein Getreidefeld getragen, aus dem Wachteln aufgescheucht werden, die sich dann in diesem Netz fangen und sogleich von andern begleitenden Männern daraus gegriffen werden. In einer andern Darstellung (Vgl. die Wiedergabe in G. Steindorff, *Blütezeit des Pharaonenreiches*, 1926, Abb. 57) sieht man ein Netz, das an einem langen Seil von verdeckt stehenden Männern um Wasservögel zugezogen wird. Seine Konstruktion ist nicht ganz klar, aber soviel scheint sicher, daß die Vögel sich unter das Netz setzen, dieses also nicht unmittelbar auf dem Boden auflag, sondern wahrscheinlich an Zweigen oder Sträuchern in einer gewissen Höhe über dem Erdboden befestigt war. Demnach konnte zum Unterschied von solchen Netzen das flach auf dem Boden aufliegende Klappnetz als *pach-ha'ares* = Bodennetz bezeichnet werden.

Die größte Schwierigkeit des V. 5 scheint für die bisherige Erklärung in dem logischen Zusammenhang der beiden in 5a als Frage zusammengesetzten Sätze gelegen zu haben. Grammatisch betrachtet, ist der zweite ein begleitender Umstandssatz zu dem ersten. Inhaltlich hat man darin bisher immer eine Begründung für das Herabfallen des Vogels gesehen. Wie aus dem vorhergehenden ersichtlich, ist diese Auffassung unmöglich. Der Satz will nicht den Grund angeben, warum sich ein Vogel in das Netz stürzt, sondern die gefährliche Lage kennzeichnen, in die er sich damit begibt. In dem Klappnetz „ist immer für ihn ein Stellholz“, dessen Auslösung das Netz über ihm zusammenschlagen läßt, wenn er sich darauf stürzt. Es kann sich also kein Vogel auf ein Netz stürzen, ohne daß ihm darin ein Stellholz doht. Damit ist ein einwandfreier und klarer Sinn für V. 5a gewonnen, der sich nachher noch als richtungweisend für die Gesamtauffassung des Abschnittes zeigen wird. Es sei aber auch noch hingewiesen auf die enge Verknüpfung, die sich nun zwischen der richtig verstandenen Frage von 5a und der in 5b folgenden ergibt. Diese führt die Situation von 5a klar und konsequent weiter und malt das sichere Verderben des Vogels aus, der sich auf das Netz stürzt und durch Zerren am Köder das Stellholz auslöst. Dann gibt es für ihn kein Entrinnen mehr. Die straff gespannten Bügel klappen so schnell und zlotzlich über dem erschreckten Tier zusammen, daß es keine Zeit mehr zum Davonfliegen hat, sondern unfehlbar gefangen sitzt.

In den VV. 6—8 bietet die Textüberlieferung keine Abweichungen von MT. Alle kritischen Beanstandungen, wie z. B. die Streichung von V. 7 als „sekundärem Zusatz“, oder die Umstellung von Versen und Satzteilen beruhen lediglich auf der Schwierigkeit des Gedankengangs und Zusammenhangs und erledigen sich bei der nunmehr zu bietenden Darstellung des Gesamtsinnes des Abschnittes.

Gesamtsinn und Zusammenhang des Abschnittes

Die Mehrzahl namentlich der neuern Erklärer will in den hier vom Propheten zusammengestellten Fragen nur gehäufte Beispiele sehen,

die alle den gleichen Gedanken anschaulich machen sollen, daß alle Wirkungen eine Ursache haben, und daß man aus den Wirkungen auf die Ursache zurückschließen müsse. Dieser Grundsatz werde dann in V. 8 auf das prophetische Auftreten des Amos angewandt, aus dem das Volk schließen solle und müsse, daß Jahwe wirklich zu ihm gesprochen und ihm eine Botschaft an Israel aufgetragen habe. Man sieht darin also eine Art Analogiebeweis für die Wahrheit der prophetischen Sendung des Amos, der allerdings nach der Meinung mancher Erklärer dem Propheten nicht vollkommen gelungen sei. Auch Th. Robinson sagt noch in seinem 1938 erschienenen Kommentar: „Das Stück will die Notwendigkeit der Prophetie (gemeint ist: der prophetischen Verkündigung für Amos) dartun und verweist zu dem Zweck auf den überall in der Welt bestehenden unlösbaren Zusammenhang von Ursache und Wirkung hin. Die Gedankenführung entspricht nicht immer den Gesetzen der Logik, und die zum Beweis der Regel angeführten Fälle sind zum Teil unpassend“ (S. 82).

Jedoch es ist von vornherein nicht recht wahrscheinlich, daß der Prophet in diesen gehäuften rhetorischen Fragen nur beliebige, aufs Geratewohl herausgegriffene Beispiele für den unlösbaren Zusammenhang von Ursache und Wirkung habe bieten wollen; denn seine Zuhörer dachten gewiß nicht daran, ihn zu bestreiten. Zudem haben wir gesehen, daß der V. 5 keineswegs den Zusammenhang von Ursache und Wirkung illustrieren will, sondern vielmehr die Gefahr, in die sich der Vogel begibt, der auf das am Boden ausgebreitete Netz sich herabstürzt. Und wenn wir dann die übrigen Beispiele genauer betrachten, sehen wir sofort, daß sie alle den gleichen eindringlich drohenden Charakter haben, also keineswegs beliebige Beispiele für eine abstrakte Wahrheit sein wollen, sondern vom Propheten in rhetorischer Absicht gewählt sind, um seinen Zuhörern etwas Drohendes zum Bewußtsein zu bringen. Erst wenn wir den drohenden Charakter aller dieser Fragen beachten, finden wir den Schlüssel zum richtigen Gesamtverständnis des Abschnittes.

Die Drohung des Propheten richtet sich natürlich gegen seine Zuhörer. Diese sträuben sich innerlich, seine drohende Gerichtsbotschaft ernst zu nehmen und suchen sich Einwände, hinter denen sie ihre Ruhe und Sicherheit gegenüber seiner Drohung sich bewahren können. Im vorhergehenden Abschnitt 3, 1—2 hat Amos ihnen schon einen solchen Einwand zerschlagen, nämlich die Berufung auf die Auserwählung Israels durch Jahwe. Hier wendet er sich nun gegen einen andern, den wir indirekt aus dem Zielpunkt der Fragen des Propheten in V. 8 erschließen können. Seine Zuhörer suchen sich gegen den Eindruck seiner Botschaft zu schützen, mit dem zweifelnden Gedanken: Steht denn Jahwe auch wirklich hinter dem drohenden Propheten, und muß man darum dessen Predigt tatsächlich für das unmittelbare Sturmzeichen vor dem Gericht Jahwes halten? Dieser Zweifel geht nicht aus religiöser Kritik hervor, die zwischen wahren und falschen Propheten unterscheidet und von Amos einen Beweis fordert, daß er nicht zu der letzteren Gruppe gehört, sondern vielmehr aus dem naiven Selbstbehauptungstrieb, der sich sträubt, sich durch die Gerichtsdrohung des

Amos beunruhigen zu lassen, und sich darum einredet, es sei doch vielleicht nicht so ganz sicher, daß Jahwe wirklich dahinter stehe. Weil also ihre Ablehnung mehr in einem Sträuben des Willens als in einem theoretischen Zweifel an der Sendung des Propheten beruht, setzt Amos ihr auch keinen streng logischen Beweis für seine Sendung entgegen, sondern er sucht seinen Zuhörern die Gefahr lebendig zum Bewußtsein zu bringen, in die sie sich begeben, wenn sie auf einen Propheten nicht hören wollen, den Jahwe ihnen sendet.

Aus dieser Absicht des Amos werden nun alle Einzelheiten klar und runden sich zu einem geschlossenen Ganzen. Zunächst sehen wir, daß alle Fragen des Amos eine Beziehung zu der Lage haben, in der sich seine Zuhörer befinden, und aus dieser heraus verstanden und gedeutet werden müssen.

So gesehen, gewinnt gleich die erste Frage (V. 3) — die als Beispiel für die Verknüpfung von Ursache und Wirkung sicher sehr matt und fernliegend wäre — einen eindringlichen Sinn für die Zuhörer des Propheten. Es handelt sich nämlich nicht um irgendwelche beliebige „Zwei“, die nicht zusammentreffen können, wenn sie sich nicht verabredet haben, sondern die „Zwei“ sind aus der Situation des Amos und seiner Zuhörer zu verstehen. Aber wer ist gemeint? Die Erklärer, die schon bisher den Vers in diesem Sinn deuteten, haben darunter teils Israel und Jahwe, teils den Propheten und Jahwe verstanden. Die erstere Deutung wird von Knabenbauer-Hagen, *Commentarius in Prophetas Minores*, Paris 1924, vertreten und so dargelegt: „Olim utique Deus tutor ac custos simul cum populo ambulavit, quamdiu pius erat et obsequens; at non potest esse societas inter quos non est concordia; iamvero voluntate et studiis dissentiunt, ergo Deus ab iis rececedit, eos relinquit et abicit“ (1. c. p. 321). Jedoch *no'ad* bedeutet nur eine gemeinsame Verabredung über eine bestimmte Sache und wird nirgendwo absolut gebraucht, um eine allgemeine Eintracht und Übereinstimmung zwischen zwei Personen zu bezeichnen. Die andere Deutung auf den Propheten und Jahwe wurde dahin verstanden, daß Jahwe mit dem Propheten in seiner Verkündigung zusammengeht, d. h. hinter ihm steht und dies bald in der Erfüllung seiner Drohung zeigen werde. Knabenbauer-Hagen lehnt diese Auffassung ab mit der Begründung: „Verum obstat, quia sane per se non liquet oracula, quae Amos fundat, ad amussim congruere cum divinis consiliis, unde illos duos pariter ambulare et proinde rata sententia inter eos convenisse cognosci tam facile nequit“ (1. c. p. 322).

Das ist richtig, aber darum braucht man diese Deutung nicht aufzugeben. Knabenbauer faßt sie falsch auf, weil auch er in der Frage des Propheten den Versuch sieht, mit Hilfe der Kategorie Ursache-Wirkung einen Beweis für die Sendung zu führen. Aus der oben dargelegten Absicht, die Amos in dem ganzen Abschnitt verfolgt, ergibt sich eine andere Auffassung der Frage. Amos wendet sich, wie schon gesagt, gegen die Einwendung seiner Zuhörer: Jahwe steht nicht hinter deiner Botschaft, oder in der von Amos gewählten Ausdrucksweise: Jahwe geht nicht mit dir zusammen. Dieser unbegründeten Anzweiflung sucht

er mit einem psychologisch wirkenden Argument zu begegnen. Er läßt seine Zuhörer in die Denkweise des wahren Propheten gegenüber Gott und seinen Zuhörern blicken und sucht ihnen daraus klar zu machen, daß ein Prophet doch eine solche Botschaft, wie sie Amos verkündet, wirklich nur dann wagen kann, wenn er ganz gewiß ist, daß „er mit Jahwe zusammengeht“. Denn er könnte ja sonst nicht hoffen, daß Jahwe auch wirklich das wahr machen wird, was er im Namen Jahwes als bevorstehend verkündet hat. Er müßte fürchten, nachher als ein Lügner dazustehen, wenn er eine solche Botschaft im Namen Jahwes verkündet, ohne daß darüber zwischen ihm und Jahwe eine „Verabredung“ stattgefunden hätte. Damit will Amos nicht einen Vernunftbeweis bieten, sondern er spricht aus der reinen Wahrhaftigkeit und innern Verantwortung seines Gewissens gegenüber seinem prophetischen Auftrag, um seinen Zuhörern klar zu machen: Ich könnte doch nicht aufs Geratewohl euch das Gericht Jahwes ankünden und hoffen, dabei mit Jahwe zusammenzutreffen, d. h. in meiner Verkündigung durch seine Erfüllung bestätigt zu werden, wenn er mir nicht wirklich den Auftrag dazu gegeben hätte.

Mit diesem Zeugnis aus seinem prophetischen Berufsgewissen will aber Amos nicht nur sich selbst rechtfertigen sondern vor allem seinen Zuhörern klar machen, daß sie seine Botschaft ernst zu nehmen haben. Das Gericht Gottes ist wirklich ganz nahe. Diesen Gedanken veranschaulicht nun der folgende V. 4 mit der Frage: „Brüllt wohl der Löwe, außer wenn er Beute vor sich hat?“ Auch damit will Amos keineswegs einen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung illustrieren sondern in einem psychologisch packenden Vergleich seinen Zuhörern die Lage ausmalen, in der sie sich befinden. Der Löwe, der auf Jagd geht oder im Hinterhalt auf Beute lauert, verhält sich still, bis er eine Beute unmittelbar vor sich hat. Dann stürzt er sich mit lautem Gebrüll darauf. Dieses Brüllen des Löwen bedeutet also für das Tier eine Gefahr, der es nicht mehr entrinnen kann. So kündigt auch die Gerichtsbotschaft, die Jahwe den Israeliten durch Amos verkündigen läßt, für diese eine Gefahr, die unmittelbar bevorsteht, und der sie nicht mehr entfliehen können. Die Frage, ob das Volk noch durch Bekehrung gerettet werden könnte, steht bei diesem Vergleich ganz außerhalb der Betrachtung, wird aber dadurch keineswegs ausgeschlossen. Denn eine solche Rettung wäre ja reine Verschonung durch Jahwe, kein aus eigener Möglichkeit gewonnenes Entrinnen vor ihm. Der Prophet will hier lediglich den Gedanken dem Volk zum Bewußtsein bringen, daß es kein Mittel hat, sich der strafenden Macht Gottes zu entziehen. Jahwes Gerichtsbotschaft ist wie das Gebrüll des Löwen, der unmittelbar vor seiner Beute steht oder, in Steigerung des Bildes, sie bereits gepackt und in seine Höhle fortgeschleppt hat.

Auch V. 5 malt mit einem Vergleich, dessen Einzelheiten bereits in der textkritischen Besprechung klar gelegt wurden, die dem Volke drohende Gefahr aus, ist aber doch keine bloße rhetorische Erweiterung des Gedankens von V. 4, sondern bringt ein neues Motiv. Nachdem Amos in V. 4 dem Volk die unentrinnbare Macht Jahwes, der niemand

entfliehen kann, zum Bewußtsein gebracht hat, zeigt er ihm nun in V. 5 die Gefahr, in die es sich selbst begibt, wenn es sorglos dem angedrohten Gericht entgegengeht. Es handelt dann wie der Vogel, der sich auf das am Boden ausgebreitete Klappnetz setzt. So sicher wie dieser im Netz gefangen wird, verfällt auch das Volk dem angedrohten Gericht, wenn es ihm sorglos entgegengeht.

Doch in diesem Vergleich drängt sich dem Propheten auch sofort ein Zug auf, in dem Israels Verhalten anders ist als das des Vogels. Dieser geht ahnungslos und ungewarnt in sein Verderben, Israel aber ist gewarnt durch den Propheten. In seiner lebhaften Darstellung überspringt Amos aber diesen Zwischengedanken, ohne ihn auszusprechen, und stellt sogleich die Unbegreiflichkeit solchen Verhaltens ans Licht durch Vergleich mit dem sonstigen Verhalten von Menschen, die vor einer Gefahr gewarnt werden. So geraten in einer Stadt alle Bewohner in Schrecken, wenn das Warnungssignal des Wächters einen heranziehenden Feind meldet. Auch dieser Vergleich ist kein beliebig gewähltes Beispiel, sondern zielt klar und unzweideutig hin auf die Lage Israels, das auch auf die Warnung seines Wächters hören sollte, sie aber in den Wind schlägt. Denn nicht erst bei spätern Propheten (vgl. Is 21, 6—12; 52, 8; Jer 6, 17; Ez 3, 16—21; 33, 1—9) ist der Wächter, der das Volk vor dem heranziehenden Feind warnen soll, zum klassischen Vergleich für den Propheten geworden. Der Vergleich begegnet uns bereits bei Oseas (8, 1), dem Zeitgenossen des Amos, und darum ist an dieser bildlichen Deutung von V. 6a, die ja auch durch den Zusammenhang mit dem Folgenden unbedingt gefordert wird, nicht zu zweifeln.

Die Weiterführung des Gedankens in der zweiten Frage des V. 6 scheint auf den ersten Blick etwas schwierig, erklärt sich aber befriedigend, wenn man beachtet, daß auch hier der Prophet in seiner lebhaften und erregten Darstellung einen Zwischengedanken überspringt. Warum, so hat er sich innerlich, im Anschluß an V. 6a, gefragt, warum nimmt denn Israel im Widerspruch zu aller sonstigen menschlichen Gewohnheit die Warnung seines Wächters, des Propheten, nicht ernst? Und er gibt sich, ebenfalls nur innerlich, die Antwort: Weil es sich nicht klar darüber ist, wie ernst eine solche Warnung zu nehmen ist. Das sucht er ihm nun im Folgenden (V. 6b—7) deutlich vor Augen zu stellen.

Darum erinnert er seine Zuhörer zuerst daran, woher allein ihnen wirklich Unheil drohen kann: „Gibt es ein Unheil in der Stadt, ohne daß Jahwe es getan?“ Mit dieser Frage wendet er sich nicht etwa gegen die Annahme eines „Zufalls“, der in dem Denken seiner Zuhörer noch keine Rolle spielte, sondern er erinnert diese an das Grunddogma des rechten Jahweglaubens, daß nämlich Jahwe es ist, der alles bewirkt, und von dem darum allein auch das Schicksal Israels abhängt. Er spricht diesen Gedanken aber hier nicht in einer solchen allgemeinen Wendung aus sondern formuliert ihn im Hinblick auf das Unheilsschicksal, zu dessen Verkündigung die Propheten gewöhnlich gesandt wurden (vgl. Jer 28, 8f), und ja auch Amos berufen war. Und er braucht es seinen Zuhörern nicht zu beweisen, sondern darf in ihrem Innern auf Zustimmung rechnen, wenn er jedes Unheil in Israel auf Jahwe als Urheber

zurückführt. Denn von jeher war das Volk gewohnt, gerade in dem unheilvollen Wendungen seines Schicksals Jahwes strafende Hand zu sehen. Und wie nahe auch den Nordisraeliten diese Auffassung zur Zeit des Amos lag, zeigt eine Stelle bei seinem Zeitgenossen Oseas (6, 1—3).

Weil also alles Unheil von Jahwe kommt und schon oft über sein Volk gekommen ist, — so geht der unausgesprochene Gedanke des Propheten weiter — darum darf man dann aber auch eine Unheilsbotschaft, die ein Prophet im Namen Jahwes verkündet, nicht leicht nehmen. „Denn — so begründet dies der V. 7 — Jahwe der Herr führt kein Wort (d. h. kein beschlossenes Unheil) aus, ohne daß er seinen geheimen Ratschluß offenbart an seine Knechte, die Propheten“, die ihn dann in seinem Namen dem Volke zur Warnung verkünden. Wenn also ein Prophet im Namen Jahwes Unheil verkündet, so ist das keine bloß menschliche Warnung, bei der ein Irrtum des Warnenden möglich wäre, sondern eine Warnung von Dem, der das Unheil selbst bringen will, von Jahwe.

Und nun — so schließt V. 8 den Abschnitt — ist eine solche Warnung Jahwes durch einen seiner Knechte ergangen. Amos bringt das Drohende dieser Warnung seinen Zuhörern noch einmal wirkungsvoll zum Bewußtsein durch Wiederholung des unmittelbar drohendsten unter den vorhergehenden Vergleichen: „Der Löwe hat gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten!“ Das ist bewußte Wiederanknüpfung an den V. 4 die ausdrücklich bestätigt, daß auch dort schon der Vergleich auf die Lage der Isrealiten hindeuten sollte. Den Sinn des Vergleiches spricht nunmehr auch die letzte Frage ausdrücklich aus: „Jahwe hat gesprochen, wer müßte da nicht als Prophet künden!“ Die hier gebotene Deutung des Gleichnisses ist in ihrer Formulierung eigenartig und beachtenswert. Wenn die Gleichnisse dem Volk seine bedrohte Lage zum Bewußtsein bringen sollen, so würde man in genauer Parallele zu 8a dann auch erwarten: „Jahwe hat gesprochen! Wer müßte sich da nicht fürchten!“ So wollen denn auch einige Textkritiker (Wellhausen und Nowack) wirklich lesen. Aber bei genauerem Zusehen wird klar, daß diese „Verbesserung“ mit der schulmeisterlichen Regelmäßigkeit der Gedankenführung doch nur einen matten Sinn ergäbe und eine viel feinere und inhaltsreichere Formulierung preisgäbe, die vom Propheten mit Absicht gewählt ist. Denn in der „verbesserten“ Lesart wäre der Vergleich nichts anderes als ein rhetorischer Versuch des Amos, die Hörer zu erschüttern. Aber die Wirkung wäre beeinträchtigt dadurch, daß das Volk „das Brüllen des Löwen“ d. h. die Gerichtsbotschaft ja nicht unmittelbar selbst aus Jahwes eigenem Munde gehört hat sondern nur ihr Echo aus dem Munde des Propheten, und daß es darum auch nicht so unwiderstehlich und unmittelbar in Schrecken geraten kann, wie es der Vergleich nahelegen würde. Darum bedeutet es für die Ausdrucksweise des Amos einen Gewinn, wenn er auf solche übersteigerte rhetorische Wirkung verzichtet und statt dessen etwas unmittelbar Überzeugendes ausdrückt, nämlich den eigenen persönlichen Eindruck, den die Gottesbotschaft auf ihn gemacht hat. Er hat sie ja unmittelbar von Jahwe selbst vernommen, oder im Sinne des Gleichnisses gesprochen, er hat das „Brüllen

des Löwen“ wirklich selbst gehört; und dieses Brüllen, das ihm die Gefahr enthüllte, in der sich Israel befindet, hat ihn mit Schrecken erfüllt und gezwungen, dem Volk die Botschaft zu seiner Warnung zu verkünden.

In seiner vollen farbigen Bedeutung wird uns das Wort klar, wenn wir es mit der Erzählung von Amos 7, 10—17 zusammenhalten, in der Amos uns einen historischen Bericht über den Anlaß seines prophetischen Auftretens gibt. Gegenüber dem Priester von Bethel, Amasja, der ihn hochmütig als einen Zunftpropheten behandeln will, betont er mit Nachdruck, daß er von Hause aus kein Prophet war und mit den zünftigen Propheten, den „Prophetensöhnen“ nichts zu tun habe. Er lebte in bescheidenen aber gesicherten Verhältnissen als Schafhirt in dem stillen weltentlegenen Thekoa in den judäischen Bergen. Aber Jahwe hat ihn hinter der Herde weggenommen und als Propheten in seinen Dienst berufen. Amos 3, 8 gibt uns einen innern Einblick in die Art und Weise, wie das geschehen ist. Jahwe selbst hat zu ihm gesprochen. Und so lebendig und erschütternd hat er Jahwes drohendes Wort gegen sein Volk Israel vernommen wie einer, der den Löwen in seiner unmittelbaren Nähe brüllen hört. So unwiderstehlich, wie einem solchen Menschen der Schreck in die Glieder fährt, hat auch ihn das drohende Wort Jahwes überwältigt und gezwungen, Künder dieses Schreckenswortes beim Volk zu werden.

Das Wort ist also zu verstehen, nicht als versuchter logischer Beweis sondern als eindringliches persönliches Zeugnis des Propheten für seine Sendung durch Jahwe und den unwiderstehlichen Zwang, den diese Sendung für ihn bedeutet. Die äußern Umstände, unter denen der Prophet auftrat, mußten diesem Zeugnis Nachdruck geben. Die Nordisraeliten mußten sich fragen: Wie kommt dieser Hirt aus der einsamen Bergwüste Südjudäas, der doch kaum gewohnt war, sich unter den Menschen zu bewegen, dazu, hier bei uns diese Botschaft so eindringlich zu verkünden, für die er sich doch bei niemand Dank verdienen kann? Und wenn sie sahen, wie bald die öffentlichen Gewalten ihm feindselig entgegentraten, wie der Priester von Bethel ihm das Betreten des Heiligtums verbot und durch eine Anzeige beim Könige es sogar erreichte, daß Amos als Aufrührer des Landes verwiesen wurde, so mußten sie sich sagen: Nicht irgend welche äußeren Gründe können diesen Mann veranlaßt haben, aus seinem gewohnten Lebenskreise herauszutreten und eine so undankbare Aufgabe auf sich zu nehmen. Es müssen innere, wirklich zwingende Gründe gewesen sein, die ihn dazu gebracht haben. Und so mußten die Nachdenkenden sich sagen: Der Mann muß wirklich dessen gewiß sein, was er uns im Namen Jahwes verkündet. Dem Manne dürfen und müssen wir glauben, daß er wirklich „das Brüllen des Löwen“ vernommen, d. h. daß er wirklich von Jahwe selbst die schreckliche Botschaft gehört hat, die er uns verkündet.

Brevierreform

Ein Vorschlag von Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier

Vorbemerkung

Es ist durchaus begründet, wenn mit dem Erscheinen des neuen pianischen Psalters am 24. März 1945 die Diskussion um die Gesamtreform des Römischen Breviers in der kirchlichen Öffentlichkeit neu erwacht ist. Offenbar hatte ja hier die höchste kirchliche Autorität nach dem glücklichen ersten Schritt Pius' X., der durch die Bulle „Divino afflatu“ vom 1. 11. 1911 bezeichnet ist, den hochbedeutsamen und kühnen zweiten Schritt einer Reform des Psalmentextes getan, und die Hoffnung war (und ist) berechtigt, daß ihm bald weitere folgen werden, bis das Ziel der allgemein vom Klerus ersehnten Gesamtreform des Breviers erreicht ist. Es ist eine überraschende Bestärkung dieser Hoffnung, wenn man erfährt, daß die Ritenkongregation (laut Brief vom 15. Mai 1912) von vorneherein mit einer Wiederaufnahme des Anliegens Pius' X. nach einer Wartezeit von etwa 30 Jahren gerechnet hatte¹.

Von solchen Überlegungen geleitet, haben sich in den ersten Nachkriegsjahren in verschiedenen Ländern bedeutsame Stimmen in der theologischen Öffentlichkeit zur Frage der zu vollendenden Gesamtreform unseres Breviers zu Wort gemeldet. Es waren — um nur die hervorragendsten zu nennen — die gewichtige Stimme des hochangesehenen Bologneser Kardinals Nasalli Rocca², dessen aufsehenerregend kühner³ Reformvorschlag inzwischen bereits in dritter Auflage vorliegt; die Stimme des führenden belgischen Liturgikers Abt Bernard Capelle OSB von der Abtei Mont César in Löwen⁴ und schließlich die vertraute Stimme des bekannten österreichischen Volksliturgikers, des Augustinerchorherrn Pius Parsch aus dem Stift Klosterneuburg⁵.

Neuerdings hat dann auch die hochangesehene römische liturgische Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae“ (deren Redaktoren zum größten Teil gleichzeitig Konsultoren der Ritenkongregation sind) in einem vielbeachteten „Praeloquium“ zu ihrem Jahrgang 1948⁶ sich in aller Form zu der oben skizzierten Auffassung bekannt, daß die Stunde zur Wiederaufnahme und Vollendung der Brevierreform gekommen sei, und daß sie demgemäß ihre Spalten für die Vor-Diskussion der Fachleute öffne. Der Jahrgang 1949 brachte dann bereits aus der Feder des Redaktionsmitglieds H. Bugnini einen ersten, höchst lehrreichen, sichtenden Überblick über die eingegangenen Reformentwürfe⁷; die folgende Nummer begann die Veröffentlichung einzelner Entwürfe mit

¹ Vgl. Ephemerides Liturgicae 62 (1948), 3f.

² Joannes Baptista Cardinalis Nasalli Rocca, De Breviario Romano et Calendario eiusdem Breviarii reformando, 3. Aufl., Bononiae 1948.

³ Er tritt u. a. für Abschaffung des Dreifaltigkeitsfestes ein: Vorschlag VI, 31 (10) und würde auch einer Wiederabsetzung des Christkönigsfestes wenigstens vom Kalender der Gesamtkirche das Wort reden: Vorschlag VI, 15 (5).

⁴ Brevierreform-Entwurf von Abt Bernard Capelle OSB, Abtei Mont César, Löwen, erschienen in Les Questions Liturgiques et Paroissiales XXVIII (1948). Der Entwurf ist mir leider nur in einer deutschen Übersetzung zugänglich, die in den Werkblättern des Salzburger Liturgischen Instituts „Heiliger Dienst“, beginnend mit der Folge 5/6 des Jg's 1948 und bis in den Jg. 1949 hineinreichend, erschienen ist.

⁵ Pius Parsch, Brevierreform in: Lebe mit der Kirche 13 (1947), 197—200.

⁶ Eph Lit 62 (1948), 3f.

⁷ H. Bugnini, Per una riforma liturgica generale: Eph Lit 63 (149), 166—184.

dem des Liller Professors Paul Bayart⁸; für die letzte Nummer des Jahrgangs 1949 ist der Reformvorschlag des bekannten Bonner Liturgikers und derzeitigen Rektors der dortigen Universität, Theodor Klauser, angekündigt⁹.

Der hier vorgelegte Entwurf¹⁰ ist auf Anregung der Liturgischen Kommission des Liturgischen Referates der Fuldaer Bischofskonferenz entstanden und ist mit dieser Kommission in wiederholten fruchtbaren Aussprachen bis ins einzelne durchgeprüft worden; nicht wenige wertvolle Anregungen und Ergänzungen gehen auf diese Besprechungen zurück.

Es ist selbstverständlich, daß unser Entwurf sich mit den obengenannten, neuerdings vorgelegten in mancherlei Punkten berührt; dabei liegen allerdings nur in einigen Fällen (die jeweils durch entsprechenden Hinweis in der Fußnote gekennzeichnet sind) bewußte Übernahmen vor¹¹. Es wurde davon abgesehen, in jedem einzelnen Falle Übereinstimmungen und Abweichungen von den genannten Vorschlägen zu notieren; es wäre sonst zu einem höchst umfangreichen und unübersichtlichen Apparat gekommen, der den durchschnittlichen Leser nur verwirrt hätte; der Fachgenosse wird ohnehin die einzelnen Entwürfe nebeneinanderlegen und Punkt für Punkt vergleichend studieren müssen.

Der Leser wird rasch erkennen, daß es unserem Vorschlag mit vielen anderen nicht zuletzt darum geht, das Gebetsspensum des wohl oder übel in einen grundlegend gewandelten Arbeits- und Lebensrhythmus hineingerissenen, dazu meist überlasteten Seelsorgers entscheidend zu verkürzen. Mancher wird mit einem gewissen Bangen fragen, ob hier nicht in bedenklicher Weise dem Weltgeist nachgegeben werde, der nicht mehr um Rang und Wert des Betens vor aller Arbeit weiß. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Es gibt kaum ein wirksameres Mittel gegen das Eindringen dieses tatsächlich höchst gefährlichen Weltgeistes in den Klerus als ein tägliches Gebetsspensum, das von vorneherein anspricht und froh angenommen wird, weil man sieht, daß es auch an einem arbeitserfüllten Seelsorgetag in Ruhe zu bewältigen ist.

Das in ähnlicher Situation wie der unsrigen von einer politischen Autorität (die noch um Rang und Wert des Betens wußte) gesprochene, nämlich von Kaiser Ferdinand I. zum Thema „Brevierreform“ an das Tridentinum gerichtete, tief psychologische Wort möge unserem Vorschlag als Motto voranstellen:

⁸ P. Bayart, *De Breviario*: Eph Lit 63 (1949), 318–324. Es ist bezeichnend, daß selbst dieser ausschließlich von der Brevierreform handelnde Vorschlag unter der allgemeinen Überschrift: „De generali liturgica reformatione“ gebracht wird (vgl. den Titel des in Anm. 7 zitierten Berichts). Offenbar teilt die Redaktion die von ihrem Mitgliede H. Bugnini (in dem Anm. 7 zitierten Bericht S. 167) vertretene Auffassung, daß nicht eine isolierte Brevierreform, sondern eine gründliche Gesamtreform der Liturgie das Gebot der Stunde sei.

⁹ Eph Lit 63 (1949), 324.

¹⁰ Er ist ein „Grundriß“ und kein „Modell“ und bleibt sich bewußt, daß die Erstellung eines entsprechenden Modells (etwa für das Kalendarium) mancherlei Präzisierung und wohl auch Modifizierung mit sich bringen würde. Wenigstens für einen Punkt (Vorschlag 8,2: Um- und Neugestaltung der *Preces feriales*) soll im 1. Bd. des „Liturgischen Jahrbuchs“, das Josef Pascher, München, im Auftrage des Liturgischen Instituts herausgeben wird, ein Modell geboten werden.

¹¹ Stärker ist unser Entwurf dagegen beeinflusst von einer älteren, allen heutigen Vorschlägen zugrundeliegenden Veröffentlichung, dem immer noch lesenswerten Büchlein des Schweizer Pfarrers X. Schmid, *Brevier-Reform*. Gedanken zum künftigen Abschluß der Reform des Breviers. Luzern 1927. Es ist ein Zeichen für die Beachtung, die dieser maßvolle und verständige Entwurf in der Öffentlichkeit gefunden hat, daß die Eph Lit ihn in lateinischer Übersetzung ihrem internationalen Leserkreis zugänglich gemacht haben: Eph Lit 43 (1929). — Sowohl dieser wie alle anderen bisher genannten Brevierreform-Vorschläge (einschl. dem Bericht von H. Bugnini, vgl. Anm. 7) werden in den folgenden Anm. nur noch mit dem Familiennamen des Verf. und den entsprechenden Seitenzahlen zitiert.

„Melior est quinque psalmodum decantatio cum cordis puritate ac serenitate et spirituali hilaritate quam totius modulatio psalterii cum cordis anxietate et tristitia.“¹²

Erster Vorschlag

Zum Kalendarium

1. Heiligenjahr

Um der Überwucherung des Herrenjahres durch das Heiligenjahr zu begegnen, wird vorgeschlagen:

- a) Fortfall aller Heiligenoktaven mit Ausnahme der Octava Titularis, die zu einem Triduum umgestaltet wird.
- b) Aufhebung einiger Doppelfeste und einiger nur auf Grund historischer Zufälligkeiten für die Gesamtkirche aufgenommenen Heiligenfeste¹³.
- c) Zusammenlegung verwandter Heiligengestalten auf ein Fest, wozu neue Commune-Formulare geschaffen werden¹⁴.
- d) Schaffung einer neuen Mindestform des Heiligengedächtnisses, der sog. Memoria, die die Möglichkeit bietet, im Rahmen eines Ferial-offiziums einer Heiligengestalt durch eine tertia (bzw. quarta¹⁵) lectio, durch Kommemoration in der 1. Vesper und in den Laudes (sowie außerhalb der Quadragesima durch die Möglichkeit der Wahl des betr. Heiligenmeßformulars) zu gedenken.

Auf diese neue Form werden innerhalb der Quadragesima alle allgemeinen und partikulären Heiligenfeste reduziert mit Ausnahme des Festes Mariä Verkündigung sowie der Feste des hl. Josef und des heiligen Apostels Matthias und des Titelfestes einer Kirche. Außerhalb der Quadragesima werden auf den Rang und die Form einer Memoria reduziert alle Heiligenfeste, die bisher im Rang eines Semiduplex oder Simplex gestanden haben, so daß von einem Heiligen — bei Wegfall der Bezeichnung „Duplex“ und der Stufe „Duplex maius“ — nur noch „festa“ vorkommen, und zwar gewöhnliche Feste und Feste 2. und 1. Klasse. Dazu sind noch die bisherigen festa duplicia Sanctorum auf die Form der Memoria zu reduzieren, an denen Heilige gefeiert wurden, denen weder für die Gesamt- noch für die betreffende Partikularkirche besondere Bedeutung zukommt.

Im Sinne des alten regionalen Charakters der Heiligenverehrung erhält der Bischof die Vollmacht, einzelnen Kirchen seines Bistums auf Antrag zu gestatten, einen Heiligen, dessen in der Gesamt- bzw. der Partikularkirche in der Form der Memoria gedacht wird, in der Form eines Festes zu feiern. Das Gedächtnis aller neukanonisierten Heiligen bleibt — von ganz seltenen Sonderfällen abgesehen — regional beschränkt.

¹² Vgl. G. Eder, Die Reformvorschläge Kaiser Ferdinands I. auf dem Konzil von Trient I — Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 18/19 (Münster 1911), Nr. 12.

¹³ Vgl. Schmid 55—57.

¹⁴ Vgl. Schmid 57.

¹⁵ Vgl. Bayart 320; der Vorschlag erscheint glücklich, weil bei „3a lectio de Sancto“ jede Memoria eine Kürzung der Scriptura occurrens um ein Drittel mit sich brächte.

2. Herrenjahr

Um der Häufung der Oktaven zu begegnen, wird vorgeschlagen:

- a) Fortfall der Christi-Himmelfahrts-Oktav (bzw. Umgestaltung im Sinne der Pfingstnovene).
- b) Rückbildung der Pfingstoktav zu einem Pfingst-Triduum¹⁶.
- c) Wegfall der Oktav des Herz-Jesu-Festes.
- d) Wegfall der Oktav der *Dedicatio Ecclesiae Cathedralis*; Rückbildung der Oktav der *Dedicatio Ecclesiae propriae* zu einem Dedikationstriduum.

Begründung

Zu 1: Die immer wieder in der Breviergeschichte aufgetretene, immer wieder bekämpfte und immer wieder neuauftauchte Gefahr der Verdunkelung des Herrenjahres durch das Heiligenjahr ist mit dem fast völligen Verschwundensein des De-Ea-Schemas aus unseren Direktorien (das Reformbrevier Pius V. [1568] zählte über 200 De-Ea-Tage!) wieder im höchsten Maße akut geworden.

a) Keine der bestehenden Heiligenoktaven wird als unentbehrlich empfunden. Mariä Himmelfahrt bliebe durch die Hervorhebung des ehemaligen Oktavtages als Herz-Mariä-Fest ausgezeichnet.

b) Festvermehrungen, die in einem früheren Stadium des Heiligenkalenders tragbar schienen, sind es heute nicht mehr.

c) Zusammenlegungen verwandter Heiligenfeste haben den pädagogischen Vorteil, daß sie wichtige christliche Standesideale („König“, Lehrer, Helfer der Kranken, der Gefangenen usf.) deutlicher ins Licht rücken. Statt wie bisher von einem „Commune nec Virginum nec Martyrum“ wäre von einem „Commune sanctorum Mulierum“ zu sprechen. Ob man nicht schließlich ein „Commune presbyterorum“ schaffen müßte?^{16a}

d) Mit der für den Gesamtvorschlag entscheidend wichtigen Schaffung der Memoria wird der Gedanke Pius' X. organisch weitergeführt, der erstmalig statt in das historisch gewordene Gefüge der liturgischen Heiligenverehrung durch „Ausweisungen“ einzugreifen, den Weg beschritt, den Einfluß weniger bedeutender Heiliger auf das Tagesoffizium zu verkürzen. Dieser Weg wird durch die Schaffung der Memoria, die im Benediktinerbrevier ähnlich 1918 bereits eingeführt wurde, entschieden zu Ende gegangen, und zwar mit besonderer Entschiedenheit innerhalb der Quadragesima,¹⁷ weil ihr geschlossener Bußernst sich am wenigsten mit der zutiefst immer österlichen Heiligenfeier vereinbaren lassen will.

Daß in die Memoria eine *tertia* bzw. *quarta lectio* sowie die Möglichkeit eingebaut wird, das Meßformular des Heiligen zu wählen, entspringt der Rücksicht auf die religionspädagogische Bedeutung der Heiligenverehrung.

Die verwirrende Fülle der Festgrade kann unbedenklich fallen, zumal Semiduplex und Duplex maius allgemein aufgegeben (vgl. Neunter Vorschlag, unter 4) und eine der Festwertung genau parallele Sonntagswertung (vgl. ebda, unter 2) geschaffen wird.

¹⁶ Auch Nasalli Rocca 10 (Vorschlag VI, 34) will die Pfingstoktav unbedingt abgeschafft wissen, allerdings zugunsten eines Biduums, das bereits mit dem Pfingstmontag abschliesse. In wie weiten Kreisen unser Wunsch nach Vereinfachung des Oktavenwesens geteilt wird, zeigt Bugnini 181f.

^{16a} Vgl. Schmid 65, der auf den Präzedenzfall des alten Breviarium Lugdunense hinweist.

¹⁷ Vgl. Nasalli Rocca 8 (Vorschlag VI, 25).

Stärkere Betonung der Orts- und Landschaftsgebundenheit, die einst aller kirchlichen Heiligenverehrung eigen war, kann ihrer religionspädagogischen Eindruckskraft nur zuträglich sein.

Bei all dem wäre Sorge zu tragen, daß das Heiligen-Element aus dem reformierten Brevier nicht so stark verbannt wird, daß ermüdende Eintönigkeit entsteht.¹⁸

Zu 2 Der heutige Zustand der durch Wochen fast ununterbrochen aufeinanderfolgenden Oktaven hat zur Entwertung der Oktav als solcher geführt und ist eher geeignet, im Beter Festüberdruß als Festfreude zu schaffen.

a) Christi Himmelfahrt bedarf keiner eigenen Oktav, da es lediglich innerhalb einer fünfzigstägigen Festfeier einen Gedenktag herausheben will. Der Einbau von Motiven der Pfingstnovene in das Kirchliche Stundengebet käme der Volksfrömmigkeit entgegen.

b) Die Pfingstoktav erweist sich schon durch den regelmäßigen Zusammenstoß mit der Sommerquatermberwoche als unorganisches Gebilde. Pfingsten ist von der Liturgie nicht so sehr als in sich ruhendes Fest gedacht, sondern als Schlußtag des 50tägigen Osterfestes. Ein Pfingst-Triduum entspräche der rubrizistischen Hervorhebung der beiden ersten Tage in der Oktav sowie ihrer volkstümlichen Wertung und würde den Zusammenstoß pfingstlicher Freude mit dem Ernst der Quatembertage für immer beseitigen.

c) Es genügt, wenn das Herz-Jesu-Fest selbst den feierlichen Schlußpunkt der nachpfingstlichen Herrenfeiern darstellt.

d) Ein Dedikations-Triduum entspräche der volkstümlichen Form der Kirchweihfeier.

Zweiter Vorschlag

Zur Psalmodie

1. Im Wochenpsalter werden nach dem Gesichtspunkt der Betbarkeit im Munde des christlichen Psalmenbeters gewisse schwer vollziehbare Psalmen durch leichter betbare ersetzt, allerdings ohne daß irgendein Psalm grundsätzlich aus dem Stundengebet ausgeschlossen würde. (Verwendungsmöglichkeit in Festoffizien, Responsorien usw.)
2. Die Antiphonen werden vor und nach den Psalmen immer ganz gesprochen.^{18a} Es soll erwogen werden, ob sie im Wochenpsalter per annum nicht ganz fallen können.
3. Der Psalm 118 wird nach seinen natürlichen Absätzen neuaufgeteilt.¹⁹
4. Im Schema II der Laudes am Samstag wird das Canticum Moysis aus Deuteronomium durch das benediktinische Canticum Ez 36, 24—28 (. . et dabo vobis cor carneum . .)²⁰ ersetzt, im Schema II der Laudes am Freitag das Canticum Habacuc durch Sap 9, 1—6 (. . da mihi sedium tuarum assitricem sapientiam . .)²¹

Begründung

Zu 1: Auf diese Weise könnte den heute wieder schmerzlicher empfundenen Schwierigkeiten des christlichen Vollzuges gewisser Psalmen begegnet werden,

¹⁸ Im Sinne der verständigen Warnung Schmid's (54) und im Gegensatz zu Parsch 200.

^{18a} Vgl. Schmid 31f.; die Forderung ist inzwischen allgemein geworden: vgl. Bugnini 176.

¹⁹ Vorschlag Bischof Konrad Landersdorfer, Passau.

²⁰ Vgl. Schmid 113.

²¹ Vorschlag Klemens Tilmann, München.

ohne daß das uralte Prinzip vom Gesamtpsalter als dem Gebetbuch der Kirche grundsätzlich aufgegeben würde.²²

Zu 2: Es heißt die Funktion eines Leitmotivs zerstören, wenn man es in seinem Gesamttext und Sinnzusammenhang erst am Ende des Psalmes auftauchen läßt. Die Antiphonen des Wochenpsalters stellen eine äußerliche Nachahmung des Antiphonengebrauchs in der Festpsalmodie dar, auf die vielleicht verzichtet werden könnte, soweit diese Antiphonen nicht ein gewisses Fest- oder Zeiterkennit in das Offizium hineinragen.

Zu 3: Die bisherige Abteilung entspricht nicht allenthalben den natürlichen Sinnabschnitten.

Zu 4: Der Samstag gehört zu den „Seelsorgetagen“, deren Gebetspensum — nach einer schon auf dem Vatikanischen Konzil erhobenen Forderung — verkürzt werden soll. Das Canticum Habacuc ist auch in der neuen Übersetzung schwer verständlich geblieben.

Dritter Vorschlag

Zur Hymnodie

Die sog. korrigierte Hymnenfassung Urbans VIII. vom Jahre 1631 wird zugunsten der im Benediktinerbrevier erhalten gebliebenen alten Originalfassung wieder aufgegeben.

Begründung

Der Wunsch, die Hymnen in der Gestalt singen und beten zu dürfen, die ihre Schöpfer ihnen gegeben haben, ist so allgemein,²³ daß ihm von Rom aus bereits 1908 bei der Editio Vaticana des Graduale für die beiden in ihm enthaltenen Hymnen des Venantius Fortunatus „Pange lingua gloriosi lauream certaminis“ und „Vexilla regis prodeunt“ stattgegeben wurde.

Vierter Vorschlag

Zur Scriptura occursens

In Anlehnung an den Rhythmus des bisherigen Schriftleseplans wird ein neuer Leseplan aufgestellt, der darauf bedacht ist, dem Brevierbeter im Laufe eines Jahres die Kernstellen der Heiligen Schrift zu bieten („Schrift-Florilegium“), nicht zuletzt dadurch, daß das bisherige Übergewicht nach der Seite der Königs- und Makkabäerbücher²⁴ zugunsten des NT behoben wird.

²² Es sollte mE auch bei der wöchentlichen Rezitation (annähernd) des ganzen Psalters, ja im großen und ganzen auch bei der glücklichen Psalmenverteilung Pius X. bleiben. Die Lücken, die durch das vorgeschlagene Ausscheiden einzelner Pss aus dem Wochenpsalter entstehen, müßten mit den 6 Pss bzw. Psalmteilen, die durch die Verkürzung der Sonntagsmatutin (vgl. Vorschlag 9.1) frei werden, fast schon ausgefüllt werden können (vgl. die parallelen Überlegungen über die Zahl der aus dem Wochenpsalter auszuschheidenden Pss bei Parsch 199: „... etwa 7 bis 10 Psalmen“). Wenn darüber hinaus durch die vielfach (vgl. Bugnini 181) vorgeschlagene Wiederherstellung der stereotypen vorpianischen (und benediktinischen) Kompletpsalmodie für alle Tage der Woche weitere 18 Pss bzw. Ps'teile frei würden, könnte auch weitergehenden Wünschen nach „Sichtung“ des Wochenpsalters ohne komplizierte Umorganisation Rechnung getragen werden.

²³ Vgl. auch Bayart 322.

²⁴ Vgl. die entsprechende Klage bei Schmid 69.

Begründung

Die Voraussetzungen des bisherigen alten Schriftleseplans (etwa daß der Leser das Ganze eines biblischen Buches in seinem Initium mitklingen hört, oder daß er die Königs- und Makkabäerbücher noch selbstverständlich typologisch versteht) sind beim durchschnittlichen heutigen Brevierbeter nicht mehr gegeben; das Brevier muß ihm weithin die Kenntnis der Kernstellen der Heiligen Schrift erst vermitteln.

Fünfter Vorschlag

Zur Lesung aus der Heiligenvita

Sämtliche Heiligenviten des Breviers werden entsprechend den heutigen hagiologischen Erkenntnissen überarbeitet, und zwar nach folgenden Grundsätzen:

1. Wo immer möglich, wird hagiographisches Schema durch konkret-individuelle Zeichnung des Heiligenlebens ersetzt.
2. Was die Forschung einwandfrei als unrichtig erwiesen hat, wird getilgt.
3. Legendäres bleibt erhalten, soweit es als Zeugnis vom Nachleben einer Heiligengestalt im Herzen des Volkes Richtiges und Wichtiges über sie aussagt.²⁵ Die entsprechenden Aufstellungen sind aber in jedem Fall ausdrücklich als legendär (. . . pie ferunt . . . o. ä.) zu kennzeichnen.
4. Soweit Jahr und Ort der Geburt und des Todes eines Heiligen feststehen, werden sie in der Form eines kleingedruckten Rubrum zu Beginn der Vita verzeichnet, wobei der Ort in der betr. Landessprache das Land lateinisch angegeben wird.²⁶
5. Eine Reihe jüngerer Viten wird in Stil und Umfang den älteren angeglichen.²⁷

Begründung

Zu 1: Es ist ein vielbeklagter Übelstand, daß nicht wenige Heiligenviten des Breviers wegen ihrer blassen Schablonenhaftigkeit keinerlei pädagogische Werbekraft zu entfalten vermögen.

Zu 2: Die allgemein erhobene Forderung nach geschichtlicher Zuverlässigkeit der liturgischen Heiligenvita muß als berechtigt anerkannt werden.

Zu 3: Die Legende stellt in vielen Fällen eine in die Form vorwissenschaftlich-dichterischer Aussage gekleidete gültige Aussage über eine Heiligengestalt dar. Nur hat der Brevierbeter das Recht, jeweils eindeutig zu wissen, ob er dichterische oder historische Aussagen über ein Heiligenleben vor sich hat.

Zu 4: Ein solches Rubrum würde gleich zu Beginn dem Leser klar den historischen und geographischen Rahmen angeben, in den er die folgende Lebensgeschichte einzuordnen hat.

Zu 5: Die Umständlichkeit und Langatmigkeit mancher neuerer Heiligenviten im Gegensatz zur lapidaren Kürze der älteren, stellt nicht ganz zu Unrecht einen Anstoß für viele Brevierbeter dar.

²⁵ Vgl. schon Schmid 60 und jetzt auch Capelle: Heiliger Dienst 1948, 176.

²⁶ Vorschlag Jos. A. Jungmann SJ, Innsbruck (in Anlehnung an Schmid 62).

²⁷ Vgl. Schmid 62. 115.

Sechster Vorschlag

Zur Väterlesung

Der Väterlesungsplan wird unter starker Hinzuziehung neuen Gutes nach Maßgabe heutiger patrologischer Erkenntnisse überarbeitet. Die Überarbeitung und Neuauswahl gehen nach folgenden Grundsätzen vor:

1. Alle sicher feststehenden Fehlzusweisungen werden berichtigt.
2. Unfruchtbares wird ausgeschieden und statt dessen Neues aufgenommen, das nach der Auswertbarkeit für die heutige Verkündigung ausgewählt und, wenn nötig, kontrahierend²⁸ redigiert wird.
3. An allen Festen von Kirchenvätern und Kirchenlehrern wird aus ihrem Schrifttum gelesen.²⁹
4. Im Commune Sanctorum wird für stärkere Abwechslung in der Väterlesung Sorge getragen.
5. Neuer Raum für die Väterlesung wird gewonnen durch den Wegfall der Lesungen aus Enzykliken.

Begründung

Zu 1: Die Zahl der Fehlzusweisungen beläuft sich nach G. Morin auf 62.³⁰

Zu 2: Der dem Brevierbeter gebotene Ausschnitt aus dem Vätergut darf nicht den Eindruck einer antiquierten Welt zurücklassen.

Zu 3: Auf weite Strecken schon durchgeführt.

Zu 4: Die Eintönigkeit der Väterlesung im Commune Sanctorium wird allgemein als besonders drückend empfunden.

Zu 5: Kardinal Nasalli Rocca von Bologna sagt von den Lesungen im Christkönigsoffizium offenbar im Hinblick auf die Enzyklikalesungen der 2. Nokturn: „... quae minime recitari possunt, praesertim in choro“³¹. Die Eigenart des kurialen Latein sprengt den Rahmen der Latinität des Breviers.

Siebter Vorschlag

Zum Martyrologium

Bzgl. der Lesung des Martyrologiums in der Prim bleibt die bisherige Ordnung erhalten, mit der Änderung, daß die abschließenden Gebete (Versikel Pretiosa und Oration) nur gesprochen werden, wenn wirklich die Lesung des Martyrologiums vorausgegangen ist.

Begründung

Wo die Lesung des Martyrologiums nicht vorausgegangen ist, stehen diese Gebete merkwürdig beziehungslos da.

Achter Vorschlag

Zu verschiedenen kleineren Einzelementen

1. Der Gebrauch von Pater, Ave und Credo wird in folgender Weise neu geregelt:³²
 - a) Von den Formen der Pater-Noster-Rezitation im Brevier werden nur zwei, die stille und die laute, aufrechterhalten; auf die mitt-

²⁸ So schon Schmid 77.

²⁹ Vgl. Schmid 62f.

³⁰ Vgl. C. Callewaert, *De Breviarii Romani Liturgia* (Brugis 1931), 112f.

³¹ Nasalli Rocca 5 (Vorschlag VI, 15).

³² Vgl. den ersten noch zaghaften Versuch einer Neuregelung bei Schmid 114f.

lere Form, nach der das Pater Noster zwar still gebetet, aber laut intoniert und abgeschlossen wird, wird verzichtet.

- b) In Laudes und Vesper soll vor der Oratio (wie in den monastischen Offizien) täglich das mit Kyrie eingeleitete laut zu sprechende bzw. zu singende Pater Noster eingefügt werden, das im römischen Offizium an dieser Stelle bisher nur in Verbindung mit den *Preces feriales* vorkam.³³
 - c) Von den still zu sprechenden Pater Noster werden außer demjenigen, das jeweils die Psalmodie einer Nokturn abschließt, nur die beiden beibehalten, die (zusammen mit dem Credo) den Gebetstag beginnen und abschließen. Das morgendliche wird statt schlechthin vor der Matutin vor der ersten am Morgen gebeteten Hore angesetzt.
 - d) Das Ave, das bisher vor der Matutin und nach der Komplet zwischen Pater und Credo zu sprechen war, wird aus diesem Verbande gelöst und statt dessen jeweils als stilles Gebet der Marianischen Schlußantiphon vorausgeschickt.³⁴
 - e) Das jeweils einer Hore vorausgeschickte Pater und Ave wird in eine Besinnungspause, das Pater am Schluß der Horen in eine Totengedächtnispause und das Pater in der Komplet in eine Gewissenserforschungspause umgewandelt.
 - f) Das Pater vor dem Respite in der Prim fällt weg.
2. Die *Preces feriales* gehen an allen Ferien und gewöhnlichen Festen der Oration in Laudes und Vesper voraus. Verlorengegangene Intensionsüberschriften werden ergänzt. Die Bitten werden im Sinne gegenwärtiger Seelsorgeanliegen ausgeweitet,³⁵ wobei eine gewisse Variation gemäß dem Kirchenjahr erwünscht wäre.
 3. Die *Preces dominicales* fallen weg,³⁶ ebenso auch die *Preces feriales* der Prim.
 4. Das *Suffragium* und die *Commemoratio de cruce* fallen weg.
 5. Das *Symbolum Quicumque* wird nur noch am Dreifaltigkeitsfest rezipiert³⁷, und zwar anstatt der *Primpсалmen*.
 6. Das *Benedicite-Deus* am Ende der Prim fällt bei öffentlicher und privater Rezitation weg.³⁸

Begründung

Zu 1: Die bisherige Häufung besonders des Pater Noster ist nach allgemeinem Urteil nicht mehr tragbar.

a) Bei der aufzugebenden Form handelt es sich um eine sekundäre und unorganische Zwitterform zwischen arkaner und öffentlicher Behandlung.

³³ Ein allenthalben geäußertes Desideratum: vgl. Bugnini 180.

³⁴ Vorschlag Jos. A. Jungmann SJ., Innsbruck.

³⁵ Vorschlag Klemens Tilman, München.

³⁶ So schon Schmid 114.

³⁷ Der an die benediktinische Regelung sich anlehrende Vorschlag ist seit Schmid (114) allgemein geworden; Bayart bringt ihn genau in unserer Form: „... et quidem loco, pro hac vice, psalmorum Primae“ (322).

³⁸ Schmid (124) forderte noch sinngemäße Ergänzung und zusätzliche Erklärung (!) durch die Rubriken.

b) Ein besonders eindrucksvoller Höhepunkt, der den benediktinischen Laudes und Vespren von jeher eigen war, wird hiermit im römischen Bereich von den ferialen Laudes und Vespren an Bußtagen auf alle Laudes und Vespren ausgedehnt.

c) Sowohl das Ausklingen der Psalmen mit dem ntl. Paternoster wie das Beginnen und Schließen des Tages mit den beiden großen, einst dem Täufling feierlich „übergebenen“ Formeln geht auf ehrwürdiges altchristliches Brauchtum zurück.³⁰

d) Einen Präzedenzfall bietet die Geschichte der Taufliturgie; in ihr hatte man im MA vielerorts gleichfalls unorganischerweise zwischen Pater und Credo der Paten das Ave eingefügt; eine spätere Regelung hat es hier wieder beseitigt, um die jahrtausendalte Zweiheit Herrengebet-Symbolum wiederherzustellen. Um die gleiche jahrtausendalte Zweiheit handelt es sich aber in unserem Falle. Vor der marianischen Schlußantiphon würde das stille Ave Maria jeweils eine organische Vorstufe privaterer Zwiesprache vor der feierlichen öffentlichen Anrufung darstellen.

e) Das Wiederauflebenlassen der Pause stellt das mit Pater (und Ave) eigentlich Gemeinte wieder her. Ein frühmittelalterl. „horror vacui“ glaubte, dem kindlich-unbeholfenen Beter für jede Gebetspause feste Formeln in die Hand geben zu müssen; seine Voraussetzungen treffen heute nicht mehr zu.

Zu 2: Eine Verstärkung dieses uralten Litaneigebetes (in dem lediglich der Kyrie-Ruf nach frühmittelalterl. Weise durch sogen. Capitella de psalmis ersetzt ist) ist dringend erwünscht, nicht nur, weil es eines der an Alter ehrwürdigsten Elemente des Breviers darstellt, sondern vornehmlich, weil es seine sonst so schwer erkennbare Seelsorgefunktion einmal deutlich hervortreten läßt. Bei zukünftig fast täglicher Rezitation hat der Beter allerdings das Recht, ein unmittelbar einleuchtendes und vollziehbares, heutige Seelsorgesituation mitumfassendes Seelsorgebetet zu erwarten.

Zu 3 und 4: Inhaltlich entbehrliche Elemente, mit denen zugleich ein Stück komplizierten Regelwesens fällt.

Zu 5: Die einstige katechetische Bedeutung des Symbolum Quicumque, dem es seine Rolle im Brevier verdankt, ist weggefallen. Auch hier wird ein weiteres Stück komplizierten Regelwesens aufgegeben. Auch das benediktinische Brevier kennt das Symbolum Quicumque nur in der Prim des Dreifaltigkeitsfestes, allerdings als 5. Primpsalm.

Zu 6: Ein völlig unverständliches „Fossil“ ohne noch gültige religiöse Bedeutung (Einleitung der weggefallenen Regelhomilie des Abtes mit der demütigen Bitte um den Segen der Kommunität) braucht nicht konserviert zu werden.

Neunter Vorschlag

Zu den Rubriken

1. Alle Sonntage haben „Osterordnung“ d. h. drei Psalmen und drei Lesungen, die von Septuagesima bis Palmsonntag aus der Scriptura occurrens des AT, an den übrigen Sonntagen des Kirchenjahres aus einer (meist neu auszuwählenden) Väterhomilie zum Sonntagsevangelium entnommen werden.

³⁰ Vgl. Jos. A. Jungmann, Gewordene Liturgie (Innsbruck 1941), 165—172.

2. An Stelle der bisherigen Doppelwertung der Sonntage nach Rang und Klasse tritt eine einheitliche Wertung analog der neuen Wertung der Heiligenfeste: dem gewöhnlichen Festum entspricht der gewöhnliche Sonntag; den Festa 2. und 1. Klasse die (bisherigen) Sonntage 2. und 1. Klasse.
3. Die Sonntage werden nur mehr einheitlich von Pfingsten aus (nicht daneben noch nach den Monaten) gezählt.⁴⁰
4. Die im ersten Vorschlag unter 2d für die Rangordnung der Heiligenfeste vorgeschlagene Regelung wird auch auf das Herrenjahr ausgedehnt. Die Rangstufen des Semiduplex und des Duplex maius werden aufgegeben; die Duplicia maiora werden in Festa umgewandelt; die Tage innerhalb der verbleibenden Herrenoktaven erhalten den Rang eines Festum.
5. Die Ferien zwischen Ostern und Pfingsten haben sämtlich „Osterordnung“, d. h. drei Psalmen und drei Lesungen (aus der Scriptura occurrens); die übrigen Ferien das Jahr über behalten neun Psalmen und drei Lesungen.
6. Die Tage innerhalb der verbleibenden Herrenoktaven haben in den kleinen Horen Wochentagspsalmen.
7. Quatember- und Bittage sowie Vigilien des Herrn reduzieren ein okkurrierendes Festum ohne weiteres zur Memoria.
8. Beim Zusammenstoß gleichrangiger Vespere ist die Vesper immer de sequenti.⁴¹
9. Die Volksantwort „Et cum spiritu tuo“ und die Segensbitte des Lektors „Jube Domne benedicere“ werden eingeklammert und der gemeinsamen Rezitation vorbehalten.

Begründung

Zu 1: Durch diese Regelung wird sowohl der Sonntag als „Seelsorgetag“ entlastet wie das alte Prinzip „jeder Sonntag ein kleines Ostern“ unterstrichen.

Zu 2—4: Die Vorschläge entspringen einem einleuchtenden Bedürfnis nach stärkerer Durchsichtigkeit der Brevierordnung.

Zu 5: Nach dem Vorbild mehrerer alter deutscher Diözesanbreviere, auch des trierischen, soll sich in dieser Weise die „beata Pentecoste“ als ein einziger Feiertag mit verkürztem Gebetspensum herausheben.

Zu 6: Die allzu häufige Wiederkehr des Ps 118 in den Oktaven ist ein vielbeklagter Übelstand.

Zu 7: Der Vorschlag liegt im Zuge der Maßnahmen, die die Überwucherung des Herrenjahres durch das Heiligenjahr zurückdrängen wollen.

Zu 8: Statt ein unorganisches Mischgebilde zu schaffen, gibt man dem alten Vorrang der ersten Vesper sein Recht.

⁴⁰ Vgl. Nasalli Rocca 9 (Vorschlag VI, 29).

⁴¹ Vgl. Nasalli Rocca 8 (Vorschlag VI, 27).

Zu 9: Bei aller Aufrechterhaltung des grundlegenden Gemeinschaftscharakters des Stundengebetes, um dessentwillen sogar die Begrüßung der unsichtbaren Gemeinde mit „Dominus vobiscum“ beibehalten wird⁴², sollte man die private Rezitation doch von allzu fiktiven Elementen wie einem „Et cum spiritu tuo“, das der Beter an sich selbst richten muß, oder einer Bitte um den Lesersegens des Vorstehers, den der Beter an Gott richten muß, entlasten. Die Segensformeln selbst können als immer sinnvoller Lesungsrahmen auch der privaten Rezitation erhalten bleiben.

Zehnter Vorschlag

Zur Brevierpflicht

Die bisherige Form der obligatio sub gravi wird für alle nicht ad chorum Verpflichteten auf den aus Matutin, Laudes und Vesper bestehenden Grundstock eines jeden Tagesoffiziums eingeschränkt.⁴³ Die tägliche Rezitation der kleinen Horen und der Komplet wird von jedem Brevierbeter in der Weise erwartet, wie die im CIC can. 125 § 2 genannten priesterlichen Frömmigkeitsübungen von ihm erwartet werden.⁴⁴

Begründung

Wenn das Ziel eines wirklichen und freudigen Gebetsvollzugs des Breviers inmitten eines zumeist überlasteten heutigen Seelsorgealltags erreicht werden soll, muß der Zustand überwunden werden, daß man sich einem sub gravi verpflichtenden Gebetsspensum gegenüber sieht, das man in vielen Fällen ohne eigene Schuld nicht sinnvoll erfüllen kann. Weitherzigkeit in der moraltheologischen Beurteilung ist kein Ausweg, da die Gewissenhaften erfahrungsgemäß doch keinen Gebrauch von ihr machen. Es bleibt nur eine grundsätzliche

⁴² Im Sinne des hl. Petrus Damiani, dessen hierher gehöriges Dominus-vobiscum-Schriftchen uns neuestens dankenswerterweise A. Kolping in deutscher Übersetzung (Düsseldorf 1949) zugänglich gemacht hat.

⁴³ Dieser — erfahrungsgemäß am stärksten Diskussion hervorrufende — zehnte Vorschlag ist angeregt durch Parsch, der allerdings nur unbestimmt von einer „vielleicht“ zu gewährenden Erleichterung in unserem Sinne für „vielleicht beschäftigte Seelsorger“ spricht (199); der Gedanke scheint — wenigstens in dieser eingeschränkten Form — in weiten Kreisen Anklang gefunden zu haben; vgl. Bugnini 181 (an Sonn- und Feiertagen für Pfarrer und Seelsorger); Bayart 322 (an Sonn- und Feiertagen für alle Priester mit Bination oder mehreren Vormittagspredigten oder starkem Beichtstuhl). Unser Vorschlag verzichtet aus wohlüberlegten Gründen auf jede Einschränkung der Entpflichtung von der Seelsorgsbelastung aus; das Leben läßt sich nun einmal schwer in Regeln einfangen, und es besteht die Gefahr, daß kasuistisch formulierte Erleichterungen gerade denen nicht helfen, denen sie zuallererst helfen sollten, den Gewissenhaften und Übergewissenhaften.

⁴⁴ Das Gegenargument, daß eine solche Bestimmung praktisch den Untergang der kleinen Horen und der Komplet bedeute, wiegt gewiß schwer; trotzdem ist es eines jener gefährlichen Pauschalurteile, die jede Diskussion auf ein totes Geleise führen. Sollte eine verständige Breviererziehung es wirklich nicht erreichen können, daß bei einem Großteil der Brevierbeter jeweils mit dem Nachlassen der Arbeitsbelastung mit einer gewissen Freude (wie sie nur die Freiheit geben kann!) bald diese, bald jene, bald alle kleinen Horen und erst recht die Komplet wiederauftauchen?

Reduzierung des sub gravi verpflichtenden Gebetspensums auf ein Ausmaß, das auch unter heutigen Verhältnissen im allgemeinen erfüllt werden kann. Als dieses Maß wurde der aus Matutin, Laudes und Vesper bestehende Grundstock des Tagesoffiziums gewählt, einmal weil er das altehrwürdige Fundament allen kirchlichen Stundengebets darstellt, dann weil ohne ihn das kontemplative Element im Brevier bedenklich verkürzt würde, schließlich weil die antizipierte Matutin, die morgendlichen Laudes und die abendliche Vesper Gebetsstunden zugeordnet sind, die auch im modernen Leben und zu allen Zeiten Gebetsstunden des religiösen Menschen bleiben und bleiben müssen. Daß nach diesem Vorschlag auch im Raume des Kirchlichen Stundengebets neben der gewiß unerläßlichen Ordnung des Gebots unter schwerer Sünde auch die Ordnung der Freiheit und der Liebe zu ihrem Recht käme, dürfte in sich schon als ein wünschens- und begrüßenswerter Fortschritt anzusehen sein. Der Vorschlag ist übrigens darüber hinaus ein Weg, an den hohen Festen, deren Offizium durch den hier vorgelegten Plan nicht angetastet wird, dem Brevierbeter die an diesen Tagen besonders notwendige Entlastung zu bieten.

Nur auf dem Wege einer solchen durchgreifenden und wirksamen Reduzierung des Gebetspensums dürfte — bei entsprechender Gebetserziehung — dem höchst bedenklichen Zustand ein Ende gemacht werden können, nach dem auf weite Strecken das gesamte Gebetsleben des überlasteten und gehetzten Seelsorgers von heute sich in der Rezitation eines (oft genug halbverstandenen und ungeliebten) Pflichtgebets erschöpft. Vielleicht gibt es kein vordringlicheres Anliegen der „Seelsorge am Seelsorger“, als mit allen verfügbaren Mitteln seiner ganz privaten Verinnerlichung, seinem privaten Beten und Betrachten (ohne das all seine Liturgie und Seelsorge hohl wird) Raum zu schaffen.

Schließlich wird man bedenken müssen, daß es sich wie bei allen unseren Vorschlägen auch bei diesem nur um Möglichkeiten der Brevierreform handelt, die ehrfurchts- und vertrauensvoll der kirchlichen Autorität unterbreitet werden. Es wird in unserem Falle darauf ankommen, ob sie die unleugbar vorhandenen Bedenken gegen eine solche Entpflichtung für schwerwiegender hält als die Vorteile, die ebenfalls mit Sicherheit von ihr zu erwarten wären.

Das neue Kirchensteuergesetz für Rheinland-Pfalz

Von Dr. jur. Peter Meid, Ordinariatsrat

Abkürzungen:

KSt. = Kirchensteuer, auch in Zusammensetzungen; DiözKSt. = Diözesankirchensteuer; OrtsKSt. = Ortskirchensteuer; ESt. = Einkommensteuer; GrdSt. = Grundsteuer; GrdStMeßb. = Grundsteuermeßbeträge; PrKStG. = preußisches Kirchensteuergesetz vom 14. 7. 1905; KStOrd. = Kirchensteuerordnung.

In der Abhandlung „Ortskirchensteuer oder Diözesankirchensteuer?“ in Heft 5/6 1949 dieser Zeitschrift habe ich mitgeteilt, daß ein neues Kirchensteuergesetz für Rheinland-Pfalz in Vorbereitung sei. Bei einer Besprechung der kirchlichen und staatlichen Behörden am 20. April 1949 wurde ein Entwurf vorgelegt, der im wesentlichen mit dem neuen KSt-Gesetz für Niedersachsen übereinstimmte, das bei seiner ersten Vorlage vom Landtag abgelehnt, später aber doch angenommen und am 21. Dezember 1948 verkündet wurde. Das Kultusministerium von Rheinland-Pfalz übernahm den Entwurf zunächst unverändert und sandte ihn den beteiligten Kirchenbehörden zu. Später wurde noch eine „Begründung“ beigelegt. In den folgenden Monaten wurden an dem Entwurf zahlreiche Änderungen und Verbesserungen vorgenommen, die teils von den kirchlichen Behörden, besonders von der bischöflichen Behörde Trier, teils von dem Justiz- und dem Finanzministerium angeregt wurden. Im ganzen wurden nach und nach fünf Entwürfe geschaffen. Mit dem fünften Entwurf beschäftigte sich der Ministerrat am 3. November 1949. Er konnte aber zu keiner Beschlußfassung kommen, weil inzwischen Gegner der Neuordnung des KStRechts versucht hatten, Minister und Abgeordnete gegen das neue Gesetz einzunehmen. Die vorgebrachten Bedenken wurden in einer Aussprache des Verfassers dieser Abhandlung mit Herrn Ministerpräsident Altmeier ausgeräumt, und der Entwurf wurde von dem Ministerrat am 7. November 1949 angenommen und gleich dem Landtag zugeleitet. Bereits am 9. November 1949 fand die erste Lesung des Entwurfs im Landtag statt, er wurde ohne Diskussion an den Haushalts- und Finanzausschuß überwiesen.

Der Haushalts- und Finanzausschuß verhandelte in der Sitzung vom 5. Dezember 1949, zu der der Verfasser eingeladen war, über den Entwurf. Grundsätzliche Bedenken wurden nicht geltend gemacht. Einige sprachliche Unebenheiten wurden noch beseitigt. Der Entwurf wurde dann mit den Abänderungen angenommen.

Die zweite und dritte Lesung fand in der Landtagssitzung vom 14. Dezember 1949 statt. Berichterstatter war der Abgeordnete Ziegler von der CDU. Ein kommunistischer Abgeordneter sprach sich gegen das Gesetz aus, weil es dem von den Kommunisten vertretenen Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat widerspreche. Ein Abgeordneter der FDP beantragte, durch einen Zusatz in § 3, Abs. 4, Satz 2 den kirchlichen Behörden in Rheinhessen das Recht zu geben, die Erhebung der KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. gleichfalls den Gemeindebehörden zu über-

tragen. Der Antrag wurde angenommen. Bei der Abstimmung stimmten die vier kommunistischen Abgeordneten gegen das Gesetz, ein Abgeordneter der SPD enthielt sich der Stimme, die übrigen Abgeordneten stimmten alle dafür. Damit war das Gesetz angenommen. Es kann aber erst veröffentlicht werden, wenn die Besatzungsbehörde ihre Zustimmung gegeben hat.

Das vom Landtag angenommene Gesetz hat folgenden Wortlaut:

Landesgesetz
über die Erhebung von Kirchensteuern im Lande Rheinland-Pfalz
vom 25. Januar 1950

Der Landtag hat das folgende Gesetz beschlossen, das hiermit verkündet wird:

§ 1

(1) Die Kirchen, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, können auf Grund eigener Steueranordnungen Kirchensteuern erheben

- a) als Zuschlag zur Einkommensteuer (Lohnsteuer) oder nach Maßgabe des Einkommens;
- b) als Zuschlag zur Vermögensteuer;
- c) nach Maßgabe der Grundsteuermeßbeträge oder des Grundvermögens;
- d) in Form von Kirchgeld.

(2) Der Veranlagung zur Kirchensteuer können die Steuerarten nach Abs. 1 Buchstabe a) bis d) einzeln oder nebeneinander zugrunde gelegt werden.

(3) Für die nach Maßgabe des Einkommens und des Grundvermögens und in Form von Kirchgeld zu erhebenden Kirchensteuern kann von den kirchlichen Aufsichtsbehörden ein besonderer Tarif aufgestellt werden.

(4) Die Unterlagen, deren die Kirchen für die Besteuerung bedürfen, werden ihnen von den zuständigen Landes- und Gemeindebehörden zur Verfügung gestellt.

§ 2

(1) Die Kirchensteuern im Sinne von § 1 können nach der Bestimmung der kirchlichen Aufsichtsbehörden als Diözesan- (Landes-) Kirchensteuer oder als Ortskirchensteuer oder nebeneinander als Diözesan- (Landes-) Kirchensteuer und Ortskirchensteuer erhoben werden.

(2) Die Diözesan- und Landeskirchen können für ihren Gesamtbereich oder für einzelne Teilgebiete einheitliche Steuersätze und eine einheitliche Art der Steuererhebung auch für die Ortskirchensteuer beschließen und den notwendigen Finanzausgleich herbeiführen.

§ 3

(1) Soweit die Einkommensteuer (Lohnsteuer), die Vermögensteuer oder ein besonderer Kirchensteuertarif (§ 1, Abs. 3) als Maßstab für die Kirchensteuer benutzt wird, ist die Kirchensteuer auf Antrag der kirchlichen Behörden zugleich mit der Einkommensteuer (Lohnsteuer) und der Vermögensteuer von den Finanzämtern zu veranlagern und zu erheben.

(2) Die Kirchensteuer der Lohnsteuerpflichtigen ist im Lohnabzugsverfahren zu erheben. Die Arbeitgeber haben bei allen Lohnzahlungen die der einbehaltenen Lohnsteuer oder im Falle des § 1, Abs. 3 dem gezahlten Arbeitslohn entsprechende Kirchensteuer einzubehalten und zugleich mit der Lohnsteuer an das zuständige Finanzamt abzuführen. Auf die Haftung der Arbeitgeber und Arbeitnehmer für die Einbehaltung und Abführung der Kirchensteuer finden die Vorschriften über die Lohnsteuer Anwendung.

(3) Die Landesregierung kann, Gegenseitigkeit vorausgesetzt, auf Antrag kirchlicher Behörden, die ihren Sitz außerhalb des Landes Rheinland-Pfalz haben, die Erhebung der Kirchensteuer im Lohnabzugsverfahren für solche Arbeitnehmer anordnen, die ihren Wohnsitz außerhalb des Landes Rheinland-Pfalz haben und von einer Dienststelle oder Betriebsstätte im Lande Rheinland-Pfalz entlohnt werden.

(4) Soweit die Kirchensteuern nach Maßgabe der Grundsteuermeßbeträge oder des Grundvermögens erhoben werden, erfolgt die Veranlagung und Erhebung auf Antrag der kirchlichen Behörden durch die Gemeindekassen (Steuer- und Gemeindecinnehmerien). Wo die Kirchensteuer nach Maßgabe der Grundsteuermeßbeträge bisher durch die Finanzämter veranlagt und erhoben wurde, verbleibt es bei dem bisherigen Verfahren, soweit die Kirchenbehörden nichts anderes beantragen.

(5) Für das Kirchgeld, soweit es auf den Grundsteuermeßbeträgen oder dem Grundvermögen aufgebaut ist, gilt Abs. 4 entsprechend.

§ 4

(1) Die für die Einkommensteuer (Lohnsteuer), Vermögensteuer und Grundsteuer geltenden Bestimmungen einschließlich der verfahrensrechtlichen Vorschriften der Reichsabgabenordnung und des Kommunalabgabengesetzes sowie der Nebengesetze finden auf die Kirchensteuer entsprechende Anwendung, soweit sich nicht aus diesem Gesetz und den Kirchensteuerordnungen etwas anderes ergibt.

(2) Soweit sich die Kirchen bei der Beitreibung des Kirchgeldes der Mitwirkung der Gemeindebehörden bedienen wollen, ist ihrem Antrag von den Gemeinden stattzugeben. Dabei finden die Bestimmungen des Grundsteuerrechts entsprechende Anwendung.

§ 5

(1) Die Kirchensteuerordnungen der kirchlichen Aufsichtsbehörden sowie ihre Änderungen und Ergänzungen bedürfen der Genehmigung des Ministers für Unterricht und Kultus und des Ministers der Finanzen.

(2) Die auf Grund der Kirchensteuerordnungen ergangenen Diözesan- (Landes-) Kirchensteuerbeschlüsse bedürfen der Genehmigung der Landesbehörde. Für die Ortskirchensteuerbeschlüsse ist die Genehmigung der Landesbehörde nur erforderlich, wenn keine Diözesan- (Landes-) Kirchensteuer erhoben wird.

§ 6

(1) Den Kirchensteuerpflichtigen steht gegen die Besteuerung das Recht des Einspruchs zu, der binnen einer Frist von einem Monat nach Zustellung der Aufforderung zur Zahlung bei der in der Kirchensteuerordnung angegebenen Stelle einzulegen ist. Wird die Kirchensteuer im Lohnabzugsverfahren (§ 3, Abs. 2 und 3) erhoben, ist der Einspruch bis zum Ablauf des Kalendermonats zulässig, der auf den Zeitraum folgt, für den der Lohnabzug vorgenommen wurde.

(2) Über den Einspruch beschließt die in der Kirchensteuerordnung vorgesehene Stelle.

(3) Gegen den über den Einspruch ergangenen Beschluß steht dem Steuerpflichtigen die Beschwerde offen, die binnen einer Frist von einem Monat nach Zustellung der Entscheidung bei der kirchlichen Aufsichtsbehörde einzulegen ist, die die Beschwerde mit ihrer Äußerung der vom Minister für Unterricht und Kultus zu bestimmenden Landesbehörde vorlegt.

(4) Die Entscheidung der Landesbehörde über die Beschwerde erfolgt nach Anhörung der kirchlichen Aufsichtsbehörde. Gegen die Entscheidung ist binnen einer Frist von zwei Wochen nach der Zustellung der Entscheidung Klageerhebung im Verwaltungsstreitverfahren zulässig.

§ 7

Die zur Durchführung dieses Gesetzes erforderlichen Rechts- und Verwaltungsvorschriften werden gemeinsam von dem Minister für Unterricht und Kultus und dem Minister der Finanzen im Einvernehmen mit den steuererhebenden Kirchen erlassen.

§ 8

(1) Das vorstehende Gesetz gilt auch für die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, die als Körperschaften des öffentlichen Rechts zur Erhebung von Kultussteuer berechtigt sind.

(2) Die Entscheidung, inwieweit die Kultussteuer als Orts- und als Landeskultussteuer zu erheben ist, (§ 2, Abs. 1), steht den nach der Satzung zuständigen Organen zu.

(3) Die Beschwerde gegen den Einspruchsbescheid gemäß § 6, Abs. 3 ist bei der in der Steuerordnung vorgesehenen Stelle einzulegen.

§ 9

(1) Dieses Gesetz tritt am 1. 1. 1950 in Kraft.

(2) Die diesem Gesetz, den Durchführungsbestimmungen und den kirchlichen Steuerordnungen widersprechenden Bestimmungen des bisherigen Rechts treten für die steuererhebenden Kirchen außer Kraft, sobald ihre Steuerordnungen genehmigt sind (§ 5, Abs. 1).

Im folgenden seien nun einige Erläuterungen zu dem neuen Gesetz gegeben, und zwar zunächst zu dem Gesetz im allgemeinen und dann zu den einzelnen Bestimmungen.

I. Allgemeines

1. Bei einem Vergleich des neuen Gesetzes mit dem PrKStG. vom 14. Juli 1905 fällt rein äußerlich gleich auf, daß es einen bedeutend geringeren Umfang hat als das PrKStG. Es zählt nur 9 Paragraphen, während das PrKStG. 41 aufwies. Diese Abweichung ist keine rein äußere, sondern in dem Geist des Gesetzes begründet. Das Gesetz will bewußt den kirchlichen Behörden bei der Ausgestaltung des Kirchensteuerrechts weitergehende Mitwirkung ermöglichen und ihnen eine größere Autonomie gewähren als das PrKStG. Es beschränkt sich deshalb auf die Gegenstände, die gesetzlich geregelt werden müssen, überläßt aber die Regelung von Einzelheiten den kirchlichen Behörden, die gemäß § 1, Abs. 1 eigene KStOrd. erlassen können. Die Bestimmungen des materiellen Steuerrechts umfassen eigentlich nur die drei ersten Paragraphen. Durch Gesetz mußten festgelegt werden die Steuerberechtigung der Kirchen, die Steuerpflicht der Kirchenmitglieder, die Verpflichtung der Finanzämter und Gemeindekassen, die Kirchensteuer auf Antrag der Kirchen zu erheben, und die Verpflichtung der Arbeitgeber, die KtS. im Lohnabzugsverfahren einzubehalten. Die Landesregierung von Rheinland-Pfalz hat also mit der Durchführung der Verfassung Ernst gemacht, die in Art. 41 den Kirchen selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten gewährleistet.

2. Die Zwecke, die mit dem neuen Gesetz verfolgt werden, sind in dem allgemeinen Teil der amtlichen Begründung dargelegt. Es heißt dort in Abs. 1:

„Die Finanzlage der Kirchen und Religionsgesellschaften ist nach der Währungsreform äußerst schwierig geworden. Nach der geringen Aufwertung ihrer Altgeldguthaben sind sie noch stärker als bisher auf ihre laufenden Einnahmen angewiesen. Unter diesen spielt praktisch die Kirchensteuer die größte und wichtigste Rolle. Sinkenden Einnahmen stehen auf der anderen Seite große Verpflichtungen gegenüber besonders bei den Gemeinden, deren Kirchen und Dienstwohnungsgebäude nach den im Kriege erfolgten zahlreichen Zerstörungen noch des Wiederaufbaus bedürfen. Mit Zuwendungen des Staates kann nur in geringem Umfang geholfen werden, da die zur Verfügung stehenden Mittel sehr beschränkt sind.“

3. Als zweiten Zweck nennt die Begründung die Herbeiführung der Gegenwartsbesteuerung statt der bisherigen Vergangenheitsbesteuerung, die dadurch erreicht wird, daß die KSt. von den Finanzämtern erhoben bzw. im Lohnabzugsverfahren einbehalten werden. Abs. 2 der Begründung sagt darüber:

„Der Hauptmangel der preuß. Gesetze besteht in dem von ihnen durchgeführten Grundsatz der Vergangenheitsbesteuerung. Danach erfolgte bisher die Erhebung der Kirchensteuer nach dem Maßstabe der Einkommensteuer in Form von Zuschlägen zu den im vorangegangenen Kalenderjahr nach den gesetzlichen Vorschriften einbehaltenen Lohnsteuerbeträgen und zu der im Einkommensteuerbescheid festgesetzten Einkommensteuer des Vorjahres. Bei Rückgang des Einkommens hat diese sog. Vergangenheitsbesteuerung schon immer zu Beschwerden seitens der Steuerpflichtigen geführt. Sie empfinden es als unbillig, nach einem höheren Einkommen besteuert zu werden als es ihnen zu dem Zeitpunkt, an dem sie die Kirchensteuern zu zahlen haben, zur Verfügung steht. Es entspricht daher den Interessen der Kirchensteuerzahler und der Gemeinden und Gemeindeverbände, wenn in Zukunft nicht mehr die Einkommensteuer der vergangenen, sondern diejenige des laufenden Kalenderjahres der Kirchensteuer zugrunde gelegt wird.“ Die Vorteile der Gegenwartsbesteuerung und die Nachteile der Vergangenheitsbesteuerung sind in Heft 5/6 S. 153/54 ausführlich dargelegt.

4. Ein dritter Zweck ist nach der Begründung die Ermöglichung eines innerkirchlichen Lasten- und Finanzausgleichs, der dadurch erreicht werden soll, daß die KSt. auch als DiözKSt. erhoben werden kann. Abs. 3 der Begründung enthält darüber folgende Ausführungen:

„Ein weiterer Nachteil des preuß. Kirchensteuerrechts bestand darin, daß die Steuer in der Regel von den einzelnen Kirchengemeinden nach ihrer Vermögenslage und nach ihren Bedürfnissen erhoben wurde. Dies führte zu großen Unterschieden in der Höhe der Kirchensteuern eines Bezirks, ja mitunter sogar derselben Stadt. Auf der anderen Seite konnte zwischen steuerschwachen und besser gestellten Gemeinden desselben kirchlichen Verwaltungsbezirks nur schwer ein Finanz- und Lastenausgleich erreicht werden, so daß es z. B. dazu kommen konnte, daß eine Gemeinde jahrelang Steuern erheben mußte, ehe ein bescheidenes, aber notwendiges Bauvorhaben durchgeführt werden konnte, während vielleicht in der Nachbargemeinde in kurzer Zeit ein bedeutend größeres Objekt erstellt oder ein Gegenstand angeschafft werden konnte, dessen Notwendigkeit nicht allseitig anerkannt war.“

Diese Gedanken der Begründung sind dieselben, die in Heft 5/6 S. 155/57 und 163/64 ausführlich dargelegt sind. Daß die Landesregierung gerade diesen Zweck für wichtig hält, zeigt auch ein Schreiben des Finanzministers an den Kultusminister betr. die Gewährung von Beihilfen für den Aufbau zerstörter Kirchen vom 7. Juli 1949, das den kirchlichen Behörden abschriftlich mitgeteilt wurde und in dem es am Schlusse heißt: „Bei dieser Gelegenheit sei es uns gestattet, anzuregen,

daß die Landeskirchen versuchen müßten, ihre eigene Haushaltsgebarung mehr im Sinne einer Zusammenfassung größerer Mittel bei der Zentrale zu ändern. Es will uns scheinen, als ob eine nicht geringe Zahl von Kirchengemeinden Kirchensteuer zu Sätzen erheben, die unter der durchschnittlichen oder als tragbar empfundenen Anspannung liegen. Die Landeskirchen müßten versuchen, die hier liegenden Steuerreserven auszuschöpfen, um Mittel an sich zu ziehen, mit denen sie außerordentliche Baubedürfnisse notleidender Kirchengemeinden befriedigen. Wir haben nicht genug Einblick in das Finanzwesen der beiden Kirchen, um beurteilen zu können, ob und welche Möglichkeiten hier gegeben sind. Wir glauben aber, daß die zunehmende Notlage den angedeuteten Versuch zu machen erfordert.“ — Man vergleiche zu diesem Schreiben die Ausführungen in Heft 5/6 S. 157, Ziff. 3, Abs. 2.

5. Als vierten Zweck will das Gesetz die Vereinheitlichung des Kirchensteuerrechts in Rheinland-Pfalz erreichen. Es heißt dazu im Abs. 2 der Begründung:

„Das bisher geltende Kirchensteuerrecht ist in wesentlichen Teilen reformbedürftig und mit Rücksicht auf die Fortgeltung der in den einzelnen Landesteilen übernommenen Gesetze (Preuß. Gesetze vom 14. Juli 1905, Ges. S. Seite 277 bzw. 281, Bayer. Kirchensteuergesetz vom 1. Dezember 1941, GVBl. S. 169, bzw. vom 31. Mai 1939, GVBl. S. 213 und Hess. Gesetz vom 14. Dezember 1928, Reg. Bl. S. 240) stark zersplittert und sehr unübersichtlich.“ Weiter heißt es in Abs. 4:

„Der Entwurf will daher die Möglichkeit schaffen, zu der bereits in der Pfalz und in Rheinhessen erprobten Landes- bzw. Diözesankirchensteuer und der Gegenwartsbesteuerung auch in den ehemals preußischen Landesteilen überzugehen und für die gesamte Kirchensteuererhebung im Lande Rheinland-Pfalz eine einheitliche Rechtsgrundlage herbeiführen.“

Die Vereinheitlichung des Kirchensteuerrechts in Rheinland-Pfalz wäre wohl für sich allein gesehen kein genügender Grund für ein neues KStG. gewesen, da es als fragwürdig erscheint, ob das Land in seiner jetzigen Gestalt erhalten bleibt und die Vereinheitlichung von langer Dauer sein würde. Da aber in Nordrhein-Westfalen ein gleiches oder wenigstens ähnliches Gesetz in Vorbereitung ist, wird bei einer etwaigen Vereinigung der Regierungsbezirke Trier und Koblenz mit Nordrhein-Westfalen Rechtsgleichheit bestehen.

6. Das Gesetz gilt für das ganze Land Rheinland-Pfalz. Für die Pfalz und Rheinhessen wäre ein neues Gesetz nicht unbedingt erforderlich gewesen, weil dort schon die KSt. als DiözKSt. von den Finanzämtern bzw. im Lohnabzugsverfahren erhoben wird. Es war aber der berechtigte Wunsch der Landesregierung, das KSt.-Recht für das ganze Land Rheinland-Pfalz einheitlich zu gestalten. Diesem Wunsche haben die kirchlichen Behörden in der Pfalz und in Rheinhessen Rechnung getragen. Die grundlegenden Änderungen des Gesetzes, die in der Einführung der DiözKSt. und in der Erhebung durch die Finanzämter liegen, bedeuten also nur für die Landesteile eine Neuerung, die früher zu Preußen gehörten. Das sind die Regierungsbezirke Trier, Koblenz

und Montabaur, die zu den Diözesen Trier und Limburg und der Erzdiözese Köln (Teile der Kreise Altenkirchen und Neuwied) gehören.

Bisher bestanden für die katholische und die evangelische Kirche besondere Kirchensteuergesetze. Das neue Gesetz gilt für beide Kirchen. Dagegen könne kaum Bedenken geltend gemacht werden und sind auch bei den Verhandlungen nicht geltend gemacht worden. Der verschiedenartigen Verfassung der beiden Kirchen ist dadurch Rechnung getragen, daß das Gesetz nur wenige grundlegende Bestimmungen enthält und die weitere Ausgestaltung des KSt.-Rechts den KStOrd., die von den kirchlichen Behörden erlassen werden, überlassen hat. Damit ist den Kirchen die Möglichkeit gegeben, das KSt.-Recht im einzelnen ihrer Verfassung anzupassen. Ein einheitliches KStG. ist auch schon deshalb geboten, weil die KSt. von den Finanzämtern bzw. im Lohnabzugsverfahren und von den Gemeindekassen erhoben werden soll. Es wäre sowohl für die Finanzämter und Gemeindekassen wie auch für die Arbeitgeber eine große Erschwerung gewesen, wenn sie mit mehreren KStG. rechnen müßten.

II. Die einzelnen Bestimmungen

1. Steuerberechtigung (§ 1, Abs. 1)

1. Als Träger des Besteuerungsrechts werden in § 1, Abs. 1 die Kirchen genannt, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind. Nun gibt es aber sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche verschiedene, einander über- und untergeordnete Körperschaften des öffentlichen Rechts, in der katholischen Kirche die Diözesen und Kirchengemeinden, in der evangelischen Kirche die Landeskirchen und Kirchengemeinden. In der katholischen Kirche sind ferner der Bischöfliche Stuhl, das Priesterseminar, das Domkapitel und die Domkirche öffentlich-rechtliche Körperschaften. Als Träger des Besteuerungsrechts kommen aber nur Körperschaften in Frage, die den Gebietskörperschaften des Staatsrechts entsprechen, in der katholischen Kirche also die Diözesen und Kirchengemeinden, in der evangelischen Kirche die Landeskirchen und die Kirchengemeinden. Die Dekanate sind rein kirchliche Verwaltungsbezirke und sind keine Körperschaften des öffentlichen Rechts. Da in dem Gesetz kein Unterschied zwischen den einzelnen Körperschaften gemacht wird, sondern einfach die Kirchen als Träger des Steuerrechts bezeichnet werden, ist das Steuerrecht allen kirchlichen Körperschaften verliehen, die ihrer Natur nach Träger des Steuerrechts sein können. Demnach können sowohl die Diözesen und Landeskirchen KSt. erheben wie auch die katholischen und evangelischen Kirchengemeinden. Das PrKStG. vom 14. Juli 1905 hat das Steuerrecht nur den Kirchengemeinden verliehen (§ 1), nicht den Diözesen. Letzteren war durch das Gesetz betreffend die Bildung kirchlicher Hilfsfonds vom 29. Mai 1903 und das Gesetz betreffend die Erhebung von Abgaben für kirchliche Bedürfnisse der Diözesen vom 21. März 1906 das Recht verliehen, Diözesanumlagen zu erheben. Diese Umlagen waren aber keine KSt. im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie wurden nicht von den einzelnen steuerpflichtigen Gemeindemitgliedern,

sondern von den Kirchengemeinden als solchen erhoben, sie gleichen also in ihrer Rechtsnatur den Kreisumlagen, die die Kreise von den Gemeinden erheben. Bestimmungen darüber, wie die einzelnen Körperschaften von dem Steuerrecht Gebrauch machen, sind im Gesetz nicht getroffen, sondern in § 2 den kirchlichen Behörden überlassen worden.

2. Gemäß § 1, Abs. 1 können die Kirchen KSt. nach eigenen Kirchensteuerordnungen erheben. Damit ist den Kirchen das Recht eingeräumt, Kirchensteuerordnungen zu erlassen (vgl. unten 5). Die KStOrd. waren dem preußischen KStRecht fremd. Die Bestimmungen, die nach dem KStG. durch die KStOrd. zu treffen sind, waren in dem PrKStG. selbst enthalten und wurden im Laufe der Zeit durch neue Gesetze und ministerielle Anordnungen ergänzt. Auch im Saarland wurde das KStRecht durch staatliche Bestimmungen, die Kirchensteuerverordnung für das Saarland vom 20. Dezember 1935 und die Erste Durchführungsverordnung vom 21. Dezember 1935, geregelt.

2. Maßstabsteuern (§ 1)

1. In demselben Satz des § 1, Abs. 1, in dem das Steuerrecht ausgesprochen ist, wird auch schon die Form angegeben, in der die KSt. zu erheben sind. Wie nach dem PrKStG. so werden auch nach dem neuen Gesetz die KSt. als Zuschläge zu gewissen Maßstabsteuern erhoben. Die KSt. lehnt sich eng an die staatlichen Steuern an, sie steht und fällt mit ihnen, sie besitzt akzessorische Natur. Die Maßstabsteuern, die der KSt. zugrunde gelegt werden können, sind dieselben wie in dem bisherigen KStRecht. Doch ist die Gewerbesteuer, die theoretisch bisher noch Maßstabsteuer war aber praktisch nicht mehr als solche dienen konnte, weil gemäß einer ministeriellen Anordnung Zuschläge zur Gewerbesteuer nicht mehr genehmigt werden sollten, nicht mehr genannt. Dagegen ist nichts einzuwenden, weil ihre Heranziehung zu einer unerwünschten Doppelbesteuerung führte. Maßstabsteuern sind die Einkommensteuer mit der Lohnsteuer, die Vermögensteuer und die Grundsteuermeßbeträge. Ferner ist wie bisher die Erhebung von Kirchengeld zulässig.

2. In § 1, Abs. 1 ist aber noch eine bedeutsame Neuerung enthalten. Es heißt dort, daß die KSt. nach der Einkommensteuer oder nach dem Einkommen, ferner nach den GrdstMeßb. oder nach dem Grundvermögen erhoben werden kann. Damit ist die Möglichkeit gegeben, die KSt. von ihrer starren Abhängigkeit von den Maßstabsteuern zu befreien, sie ihrer akzessorischen Natur zu entkleiden und zu einer selbständigen Steuer zu machen. In der Begründung heißt es dazu:

„Im übrigen bringt der Entwurf Möglichkeiten der Kirchensteuererhebung, die in den ehemals preußischen Gebieten bisher nicht bestanden, sich aber in anderen Kirchengebieten seit langer Zeit gut bewährt haben. Diese gilt für die Kirchensteuer nach dem Einkommen und nach dem Grundbesitz, die bereits in Württemberg, Thüringen und in der Provinz Sachsen erhoben werden.“ (Zu § 1, Abs. 1) „Abs. 3 gibt die Möglichkeit, die Kirchensteuer von ihrer Abhängigkeit von der Ein-

kommensteuer zu befreien und einen besonderen Kirchensteuertarif aufzustellen. Ein derartiger Sondertarif, der von einzelnen Kirchenbehörden gewünscht wurde, ermöglicht nicht nur eine gleichmäßigere und damit gerechtere Kirchensteuerveranlagung bei allen Einkommenstufen und Steuergruppen, sondern gewährleistet auch eine erhebliche Verwaltungsvereinfachung. Die bei allen Änderungen der Einkommensteuer erforderliche Neuberechnung der Kirchensteuer und die damit verbundenen Verhandlungen der Kirchenbehörden mit den Steuerbehörden fallen bei Anwendung dieses Sondertarifs weg.“

Solange die KSt. als Zuschlag zu den Maßstabsteuern erhoben wird, ist sie allen Schwankungen in den Tarifen der Maßstabsteuern unterworfen, auch den Härten, die sich zumal aus dem Einkommensteuertarif ergeben. Die Gesichtspunkte, nach denen die Steuertarife aufgestellt werden, sind für die Kirche und den Staat nicht immer dieselben, man vergleiche dazu die übermäßige Besteuerung der Ledigen unter der Herrschaft des Nationalsozialismus, die bei der KSt. nur dadurch vermieden werden konnte, daß auf Grund eines besonderen Gesetzes (Verordnung zur Änderung des Kirchensteuerrechts der katholischen Kirche in Preußen vom 23. Juli 1940 — KAA Trier 1940, Nr. 271) bei den Ledigen ein Abschlag von der ESt. gemacht wurde, bevor die KSt. errechnet wurde. Eine gegenteilige Maßnahme mußte ergriffen werden, als durch das Kontrollratsgesetz vom 11. Februar 1946 der EStTarif für die Steuerklasse II (früher Steuergruppe III) und besonders für die Steuerklasse III (früher Steuergruppe IV) außerordentlich stark erhöht wurde, — bei einem Steuerpflichtigen mit einem Monatseinkommen von 600 RM und mit 5 Kindern betrug die Erhöhung 1700 v. H. Damals wurde angeordnet (Landesverordnung für Rheinland-Pfalz vom 18. August 1947 — KAA Trier 1947, Nr. 266), daß bei den Steuerklassen II und III gestaffelte Abschläge zu machen seien. Im Dritten Reich wurden die kinderreichen Steuerpflichtigen aus bevölkerungspolitischen Gründen übermäßig bevorzugt. Das Kontrollratsgesetz wollte diese Bevorzugung aufheben, schoß dabei aber über das Ziel, indem es die kinderreichen Steuerpflichtigen übertrieben belastete. Durch die Vorschrift, daß die Abschläge von der ESt. zu machen seien, wurde die Erhebung der KSt. noch schwieriger und komplizierter als sie schon war. Derartige Maßnahmen werden überflüssig, wenn als Maßstab nicht mehr die ESt. sondern das Einkommen dient, wozu § 1, Abs. 1 die Möglichkeit gibt.

Im Abs. 3 des § 1 wird sodann noch ausdrücklich gesagt, daß die Kirchen für die Besteuerung nach dem Einkommen einen besonderen Tarif aufstellen können. Sie können also eigene KStTabellen aufstellen, die sich nicht an die ESt. sondern an das Einkommen anlehnt, die also eine Parallele, nicht eine Ergänzung oder Weiterführung der EStTabelle wäre. Die Kirchen können dann auch selbst die Gesichtspunkte bestimmen, nach denen sie die Höhe der KSt. bemessen wollen, können die einzelnen Einkommenstufen und Steuerklassen so zur KSt. heranziehen, wie sie es selbst für recht und billig halten. Die Aufstellung eines besonderen KStTarifs hat auch einen großen praktischen Vorteil. Wenn die ESt. als Maßstab für die KSt. dient, muß bei jeder Änderung

des EStTarifs auch der KStTarif geändert werden, die KSt. muß immer wieder neu errechnet werden. Ferner kann eine Änderung des EStTarifs auch eine Änderung des KStHundertsatzes erforderlich machen. Der KStBedarf bleibt im allgemeinen ziemlich gleich, ist jedenfalls nicht so großen Schwankungen unterworfen wie der Steuerbedarf des Staates. Deshalb muß in der Regel, wenn eine Senkung des EStTarifs eintritt, der KStHundertsatz erhöht, wenn eine Erhöhung des EStTarifs erfolgt, der KStHundertsatz herabgesetzt werden, weil sonst das KStAufkommen den Bedarf nicht erreichte oder ihn überschritte. Ein Beispiel dafür bieten die zahlreichen Anordnungen der Staatsbehörden über die Senkung der KStHundertsätze, die seit dem Jahre 1933 ergingen.

Gemäß § 1, Abs. 3 kann auch für die KSt. nach Maßgabe des Grundvermögens ein besonderer KStTarif aufgestellt werden — Statt der GrdStMeßb. das Grundvermögen als Maßstab für die KSt. zu gebrauchen, besteht m. E. kein Bedürfnis. Die KSt. müßte dann entweder nach der Größe oder dem Einheitswert des Grundvermögens bemessen werden. Die Größe ist aber kaum ein brauchbarer Maßstab, weil der Wert des Grundvermögens auch in den einzelnen Gemeinden sehr verschieden ist und eine gleichmäßige Belastung zu Unbilligkeiten und Härten führen würde. Wenn der Einheitswert als Maßstab angewandt würde, ergäbe sich dieselbe KSt. wie bei den GrdStMeßb., da diese nach dem Einheitswert bemessen sind. Der Sinn des Abs. 3 ist aber nicht, daß ein eigener KStTarif nur aufgestellt werden kann, wenn das Grundvermögen als Maßstab dient; es muß vielmehr sein, daß auch für die KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. ein eigener Tarif aufgestellt werden kann. Dieser Sinn ergibt sich aus dem Zusammenhang zwischen Abs. 1 und 3 und aus der Absicht des Gesetzes. Ein solcher Tarif dürfte Bedeutung haben, wenn auch nicht dieselbe Bedeutung wie ein besonderer Tarif nach Maßgabe des Einkommens. Es könnte dadurch z. B. erreicht werden, daß die KSt. nicht in demselben Maße steigt wie die Höhe der GrdStMeßb. Der Tarif würde dem Tarif gleichen, der bisher vielfach für die Staffelung des auf den GrdStMeßb. aufgebauten Kirchgelds aufgestellt wurde. — Der Wunsch nach besonderen KStTarifen ist zuerst von der evangelischen Kirche geäußert worden. Sie sind auch schon vereinzelt im Gebrauch. So erhebt z. B. die evangelische Kirche in Württemberg-Hohenzollern die KSt. nach einem Tarif, der auf dem Einkommen und den GrdStMeßb. aufgebaut ist. Es ist zu erwarten, daß die Kirchen nach und nach in größerem Umfang eigene KStTarife aufstellen werden, die naturgemäß mit großer Sorgfalt ausgearbeitet werden müssen.

3. In § 1, Abs. 2 wird bestimmt, daß die einzelnen Steuerarten des Abs. 1 a—d einzeln oder nebeneinander der KSt. zugrunde gelegt werden können. Darin liegt gegenüber dem bisherigen Recht eine bedeutsame und begrüßenswerte Änderung. Bisher mußte, wenn überhaupt kirchliche Umlagen erhoben werden sollten, immer zuerst die ESt. herangezogen werden (§ 9, Abs. 2 des PrKStG.). Es war nicht zulässig, die ESt. von der KSt. freizulassen und die GrdStMeßb. heranzuziehen oder Kirchgeld zu erheben. Nach dem neuen Gesetz bestehen in dieser Hinsicht keine Beschränkungen mehr. Die

kirchlichen Behörden haben die Möglichkeit, die einzelnen Steuerarten nach ihrem eigenen Ermessen zur KSt. heranzuziehen oder freizulassen. Es wäre auch zulässig, nur ein Kirchgeld zu erheben. Diese Änderung hat besonders für die Landgemeinden Bedeutung. „Abs. 2 bezweckt eine gerechtere Kirchensteuerveranlagung in besonderen Fällen, vor allem in ländlichen Gemeinden“ (Begründung zu § 1, Abs. 2).

4. Abs. 4 stellt ausdrücklich fest, daß die Staats- und Gemeindebehörden den steuererhebenden Kirchen die erforderlichen Unterlagen zur Verfügung stellen müssen. Diese Bestimmung entspricht dem § 18 des PrKStG. Sie hat nur Bedeutung, soweit die Kirchen von ihrer Befugnis, die KSt. durch die Finanzämter und die Gemeindekassen erheben zu lassen, keinen Gebrauch machen und selbst die KSt. erheben. Wenn die KSt. durch die Finanzämter und Gemeindekassen erhoben wird, bedarf es naturgemäß einer Mitteilung von Unterlagen nicht.

3. Diözesankirchensteuer und Ortskirchensteuer (§ 2)

1. Der § 2 bringt eine überaus glückliche Lösung der in Heft 5/6 behandelten Frage: „Ortskirchensteuer oder Diözesankirchensteuer?“. Der Gesetzgeber hat die Frage nicht zu Gunsten der einen oder anderen Form entschieden, sondern hat beide Erhebungsformen zugelassen und es den kirchlichen Aufsichtsbehörden anheimgestellt, selbst zu bestimmen, ob und inwieweit sie KSt. als DiözKSt. oder als OrtsKSt. erheben wollen. Dabei ist ausdrücklich festgestellt, daß nicht nur DiözKSt. oder OrtsKSt. sondern auch DiözKSt. und OrtsKSt. erhoben werden kann. Damit sind den kirchlichen Behörden alle Möglichkeiten gegeben, die sie sich wünschen können. In der Begründung heißt es zu § 2:

„Landeskirchensteuer und Ortskirchensteuer bestehen nebeneinander in Baden, Bayern, Thüringen, Niedersachsen und Lippe. Die Regelung ermöglicht die Angleichung der Kirchensteuerhundertsätze und den Finanzausgleich unter den Kirchengemeinden, die nach dem geltenden Recht kaum möglich ist.“

In Heft 5/6 sind die Vorteile und Nachteile der DiözKSt. und der OrtsKSt. ausführlich dargelegt, dort ist auch nachgewiesen, daß die Vorteile gegenüber den Nachteilen überwiegen und daß heute die DiözKSt. wenigstens soweit die Zuschläge zur ESt. in Frage stehen, die gegebene Steuerform ist. Um aber allen Ansichten gerecht zu werden und die Kirchen nicht einzuschränken hat der Gesetzgeber beide Steuerarten zugelassen.

2. Die Entscheidung darüber, ob und inwieweit die KSt. als DiözKSt. oder OrtsKSt. erhoben werden soll, ist in § 2 den kirchlichen Aufsichtsbehörden übertragen. Diese Bestimmung, die auf Wunsch sämtlicher Kirchenbehörden aufgenommen wurde, soll verhindern, daß Kollisionen zwischen den einzelnen gemäß § 1, Abs. 1 steuerberechtigten kirchlichen Körperschaften entstehen. Sie ist notwendig, weil sonst eine geordnete KSt.-Erhebung unmöglich gemacht werden könnte.

§ 2, Abs. 1 gibt folgende Möglichkeiten. Es kann erhoben werden:

1. KSt. nach Maßgabe der ESt. als DiözKSt., KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. und Kirchgeld als OrtsKSt.;
2. KSt. nach Maßgabe der ESt. und der GrdStMeßb. als DiözKSt. und Kirchgeld als OrtsKSt.;
3. KSt. nach Maßgabe der ESt. und der GrdStMeßb. und Kirchgeld als DiözKSt.;
4. KSt. nach Maßgabe der ESt. und der GrdStMeßb. und Kirchgeld als OrtsKSt.;
5. KSt. nach Maßgabe der ESt. (und GrdStMeßb. und Kirchgeld) als DiözKSt. und weitere KSt. nach Maßgabe derselben Steuerarten als OrtsKSt.

Einige der erwähnten und weitere Möglichkeiten haben nur theoretischen Wert. Wenn die beiden Hauptzwecke des Gesetzes, die Herbeiführung der Gegenwartsbesteuerung und die Ermöglichung eines Finanzausgleichs oder auch nur der erste Zweck erreicht werden sollen, müssen wenigstens die Zuschläge zur ESt. als DiözKSt. erhoben werden. Die Gegenwartsbesteuerung läßt sich nur durchführen, wenn die Finanzämter die Erhebung der KSt. übernehmen. Diese übernehmen die Erhebung aber nur, wenn sie das Aufkommen nicht nach der Pfarrzugehörigkeit der Steuerpflichtigen aufgliedern müssen, sondern an eine zentrale Stelle abführen können, und wenn der Hundertsatz wenigstens innerhalb eines Finanzamtsbezirks derselbe ist. Diese Voraussetzungen lassen sich aber bei der OrtsKSt. kaum erfüllen. Nach dem Gesetz können die Kirchengemeinden, auch wenn die Zuschläge zur ESt. als DiözKSt. erhoben werden, noch einen weiteren Zuschlag als OrtsKSt. erheben. Gemäß § 2, Abs. 1 können die kirchlichen Behörden aber die Erhebung eines weiteren Zuschlags untersagen. Ferner hat das Finanzministerium erklärt, daß die Finanzämter, wenn DiözKSt. und OrtsKSt. nebeneinander erhoben werden, die Erhebung nur übernehmen, wenn die KSt. in einem einheitlichen Betrage erhoben werden kann. Deshalb wird die Erhebung eines weiteren Zuschlags zur ESt. praktisch ausscheiden. Wenn aber die Kirchengemeinden einen solchen Zuschlag selbst erheben wollen, treten die unliebsamen Begleiterscheinungen wieder auf, zu deren Beseitigung das Gesetz erlassen wurde. Wenn die Zuschläge zur ESt. als DiözKSt erhoben und zweckmäßig verwaltet werden, wird sich die Erhebung eines weiteren Zuschlags auch erübrigen.

3. In Heft 5/6 habe ich mich dafür eingesetzt, daß die Zuschläge zur ESt. als DiözKSt., die KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. als OrtsKSt. erhoben werden sollen. Bei näherer Bearbeitung dieser Frage ist jedoch eine große Schwierigkeit aufgetaucht. Bei Einführung der DiözKSt. soll der Pflichtbeitrag der Kirchengemeinden zur Pfarrbesoldung und der sogenannte Gehaltsfehlbetrag ganz wegfallen und der Unterschiedsbetrag zwischen Stelleneinkommen und Sollgehalt, soweit er nicht aus staatlichen Besoldungszuschüssen gedeckt werden kann, aus der DiözKSt. gedeckt werden. Diese Form ergibt sich von selbst aus der DiözKSt. Wenn nun die KSt nach Maßgabe der ESt. als DiözKSt. und die KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. als OrtsKSt. erhoben wird, werden die Aufwendungen für die Pfarr-

besoldung, die beim Wegfall des Gehaltsfehlbetrags sehr erheblich sind, ausschließlich aus der KSt. nach Maßgabe der ESt. gedeckt. Das hätte zur Folge, daß die Stadt- und Industriegemeinden die Mittel für die Besoldung sämtlicher Pfarrer, auch der Pfarrer in ländlichen Gemeinden, aufbringen müßten. Ein solches Ergebnis wäre unbillig. Die Hoffnung, daß sich ein Weg finden lasse, das Ergebnis zu vermeiden, hat sich nicht erfüllt. Wenn also eine gerechte Verteilung der Besoldungslasten erzielt werden soll, muß auch die KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. als DiözKSt. erhoben werden, damit auch die ländlichen Gemeinden einen angemessenen Beitrag zur Besoldung ihrer Pfarrer leisten. Diese Frage ist für die Diözese Trier von großer Bedeutung, weil die Zahl der ländlichen Gemeinden größer ist als die der Stadt- und Industriegemeinden.

* In der Diözese Trier — wahrscheinlich auch in anderen Diözesen — wird also die KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. gleichfalls als DiözKSt. erhoben werden. Nach den Erfahrungen der letzten Monate scheinen auch zahlreiche Pfarrer in ländlichen Gemeinden die Einbeziehung der GrdStMeßb. in die DiözKSt. zu wünschen. Als Maßstab für die DiözKSt. werden aber nur die GrdStMeßb. von land- und forstwirtschaftlichen Betrieben (GrdStMeßb. A) dienen, so daß der städtische Hausbesitz nicht mit KSt. belastet wird, da er schon mit Vermögensteuer und ESt. stark belastet ist.

4. Gemäß § 2, Abs. 2 können die Diözesen und Landeskirchen auch dann, wenn die KSt. als OrtsKSt. erhoben wird, einheitliche Hundertsätze und eine einheitliche Erhebungsform für den Gesamtbereich oder für einzelne Teile beschließen und so einen Finanzausgleich herbeiführen. Diese Bestimmung bezweckt, einen Vorteil der DiözKSt. auch dann zu erreichen, wenn eine Diözese sich nicht zur Einführung der DiözKSt. entschließen kann, nämlich einen Finanzausgleich zwischen steuerstarken und steuerschwachen Gemeinden herbeizuführen. In manchen Kirchengemeinden sind die Steuersätze übermäßig hoch, in anderen außergewöhnlich niedrig. Wenn die Steuersätze für die ganze Diözese oder für einzelne Bezirke einheitlich festgesetzt werden, können die steuerschwachen Gemeinden ihren KSt.-Bedarf aus ihrem Aufkommen nicht decken, während in den steuerstarken Gemeinden das Aufkommen den Bedarf übersteigt. Deshalb können die kirchlichen Aufsichtsbehörden anordnen, daß die steuerstarken Gemeinden die überschüssige KSt. zu Gunsten steuerschwacher Gemeinden an eine zentrale Stelle abzuführen haben. In der katholischen Kirche wird diese Bestimmung keine große Bedeutung haben, weil die katholischen Diözesen voraussichtlich wenigstens die KSt. nach Maßgabe der ESt. als DiözKSt. erheben werden. Wer mit dem KStWesen und der Finanzwirtschaft der Kirchengemeinden vertraut ist, wird auch die Schwierigkeiten erkennen, die sich bei Durchführung dieser Bestimmung ergeben werden. Der Begriff „überschüssige KSt.“ wird dabei stets umstritten sein. Ein wirk-samer Finanzausgleich wird sich auf diese Weise kaum durchführen lassen. § 2, Abs. 2 wird aber Bedeutung haben für die evangelische Kirche, in der die Landeskirchenleitungen nicht ohne weiteres die

LandesKSt. einführen können, sondern von der Zustimmung der Synoden abhängig sind.

5. In diesem Zusammenhang sei noch ein Vorschlag erwähnt, der aus Kreisen der Gesamtverbände gemacht worden ist: Das bisherige KSt.Recht soll bestehen bleiben, die KSt. soll aber von den Finanzämtern bzw. durch Lohnabzug erhoben werden. Deshalb werden die Kirchengemeinden eines Finanzamtsbezirks zu einem Steuerverband zusammengeschlossen, ähnlich einem Gesamtverband. Für alle Kirchengemeinden eines Finanzamtsbezirks wird ein einheitlicher Hundertsatz beschlossen, und innerhalb der Kirchengemeinden desselben Finanzamtsbezirks wird ein Finanzausgleich herbeigeführt. Steuerstarke Steuerverbände führen die überschüssige KSt. zu Gunsten steuerschwacher Steuerverbände an eine zentrale Stelle ab. — Der Vorschlag mag auf den ersten Blick als annehmbar erscheinen. Die Schwierigkeiten werden aber dieselben sein, wie die obenerwähnten. Außerdem werden dieselben Schwierigkeiten und noch größere zu überwinden sein wie in den Gesamtverbänden. Wie will man z. B. die Kirchengewerbesteuervorstände eines Finanzamtsbezirks dazu bringen, daß sie alle dem zu bildenden Steuerverband beitreten? Wie will man die Kirchengewerbesteuervorstände eines Steuerverbandes bewegen, daß sie einen höheren Hundertsatz beschließen, als sie zur Deckung ihrer eigenen Bedürfnisse benötigen, und den Überschuß zu Gunsten steuerschwacher Steuerverbände abführen? Die Erfahrungen, die die kirchlichen Behörden mit einem freiwilligen Finanzausgleich gemacht haben, zeigen, daß der vorgeschlagene Weg nicht zu dem erwünschten Ziele führen wird.

4. Veranlagung und Erhebung (§ 3 und 4)

1. Neben dem eben erläuterten § 2 enthält § 3 die wichtigste Neuerung des KSt.Rechts. Er bestimmt in Abs. 1, daß die KSt. nach Maßgabe der ESt. und der VermögenSt. auf Antrag der Kirchen von den Finanzämtern zu erheben ist, und in Abs. 2, daß die KSt. der Lohnsteuerverpflichtigten im Lohnabzugsverfahren erhoben werden soll. In dieser Bestimmung liegt der Gedanke enthalten, der den Anstoß zu dem neuen KSt.Gesetz gegeben hat: Gegenwartsbesteuerung statt Vergangenheitsbesteuerung. Die Begründung sagt dazu:

„§ 3 schafft nach dem Muster der bereits in der Pfalz und in Rheinhessen geltenden Regelung auch für die übrigen Landesteile die Möglichkeit der Gegenwartsbesteuerung und des Lohnabzugsverfahrens für die Kirchensteuer. Die finanzielle Notlage der Kirchen pp. zwingt zu einer Steigerung des Kirchensteuerertrags in allen Gebieten des Landes.

Bereits in den von den kirchlichen Stellen zur Behebung der Finanznot vor und nach der Währungsreform geführten Verhandlungen ist die Einführung des Lohnabzugs für die Kirchensteuer vorgesehen worden. So hat z. B. der Finanzausschuß des Länderrats des Vereinigten Wirtschaftsgebiets im Juli 1948 beschlossen, der Kirche solle aus Anlaß der Währungsreform u. a. dadurch Hilfe zuteil werden, daß eine beschleunigte Einziehung der Kirchensteuer im Wege des Lohnabzugs ermöglicht

würde. Im gleichen Sinne haben sich alsbald nach der Währungsreform auch die Landesfinanzminister der Westzonen ausgesprochen. In Hessen ist durch Verordnung des Staatsministeriums vom 20. Juli 1948 das Lohnabzugsverfahren eingeführt worden.“

Diese Ausführungen der Begründung zeigen u. a., daß die Bestrebungen, eine Änderung des KSt.Rechts herbeizuführen, nicht auf die Diözese Trier beschränkt waren.

2. Das Gesetz bleibt aber auch hier seinem Grundsatz, die nähere Ausgestaltung des KSt.Rechts den Kirchen zu überlassen, treu. Es ordnet nicht einfach an, daß die Finanzämter die KSt. zu erheben haben, es zwingt also die Kirchen nicht, die KSt. durch die Finanzämter und im Lohnabzugsverfahren erheben zu lassen, es bestimmt nur, daß die Finanzämter auf Antrag der steuererhebenden Kirchen sie zu erheben haben. Die Kirchenbehörden haben also auch hier das letzte Wort zu sprechen und die Entscheidung zu fällen. Wenn eine Kirchenbehörde die Bedenken, die gegen die Erhebung der KSt. durch die Finanzämter bestehen (vgl. Heft 5/6 S. 158/60) nicht zurückstellen und die KSt. selbst erheben will, so hat sie auch in Zukunft die Möglichkeit dazu. Wenn aber die Kirchenbehörden die angebotene Hilfe annehmen wollen, so bedarf es nur eines Antrags. Die Finanzämter sind verpflichtet, die KSt. zu erheben und die Arbeitgeber sind verpflichtet, die KSt. im Lohnabzugsverfahren einzubehalten.

3. Abs. 1 ordnet ferner an, daß die Finanzämter auf Antrag der steuererhebenden Körperschaften auch dann die KSt. zu erheben haben, wenn sie nicht nach Maßgabe der ESt. sondern des Einkommens und nach einem besonderen KSt.Tarif erhoben wird.

Die Erhebung der KSt. soweit sie in Zuschlägen zur ESt. besteht oder nach einem besonderen Tarif vom Einkommen erhoben wird, geschieht in der Weise, daß die Finanzämter zugleich mit der ESt. die entsprechende KSt. veranlagten und erheben und, daß bei den jeweiligen ESt. Vorauszahlungen und Abschlußzahlungen die entsprechenden KSt.Vorauszahlungen und Abschlußzahlungen zu entrichten sind. Die KSt. der Lohnsteuerpflichtigen wird von dem Arbeitgeber zugleich mit der Lohnsteuer einbehalten und an das Finanzamt abgeführt, getrennt nach katholischen und evangelischen Steuerpflichtigen. Nähere Anweisungen darüber werden in den Durchführungsbestimmungen gegeben werden.

4. Von besonderer Bedeutung ist der Abs. 3 des § 3, der nachträglich eingefügt wurde und der einem Übelstand begegnet, der beim Fehlen des Abs. 3 unvermeidbar gewesen wäre. Grundsätzlich ist für die KSt. der Wohnsitz des Steuerpflichtigen maßgeblich. Wenn an diesem Grundsatz konsequent festgehalten würde, könnten die Lohnsteuerpflichtigen, die in Rheinland-Pfalz wohnen aber außerhalb von Rheinland-Pfalz beschäftigt sind und entlohnt werden, durch den Lohnabzug nicht erfaßt werden. Dasselbe würde für die Steuerpflichtigen gelten, die in Rheinland-Pfalz beschäftigt sind und entlohnt werden, aber außerhalb von Rheinland-Pfalz wohnen. Alle diese Steuerpflichtigen müßten von den kirchlichen Behörden zur KSt. veranlagt werden. Diese Veranlagung wäre mit großen Schwierigkeiten verbunden, weil die Unterlagen für

die Besteuerung von einem Finanzamt außerhalb des Landes Rheinland-Pfalz beschafft werden müßten. Deshalb bestimmt Abs. 3, daß die Landesregierung, Gegenseitigkeit vorausgesetzt, auf Antrag von kirchlichen Behörden außerhalb Rheinland-Pfalz anordnen kann, daß der Lohnabzug auch bei solchen Lohnsteuerpflichtigen vorzunehmen ist, die in Rheinland-Pfalz entlohnt werden aber außerhalb Rheinland-Pfalz ihren Wohnsitz haben. Die Bestimmung kann naturgemäß nur durchgeführt werden, wenn, sowohl in den Landesgesetzen wie auch bei den kirchlichen Behörden Gegenseitigkeit vereinbart ist. Das neue hessische KSt.Gesetz enthält dieselbe Bestimmung wie § 3, Abs. 3 des Gesetzes von Rheinland-Pfalz, und in das neue Gesetz für Nordrhein-Westfalen wird voraussichtlich dieselbe Bestimmung aufgenommen werden, so daß die Gegenseitigkeit mit den an Rheinland-Pfalz grenzenden Ländern gegeben sein wird. In Rheinhessen und dem Lande Hessen wird jetzt schon in dieser Weise verfahren. Die Arbeitnehmer zahlen also ihre KSt. dort, wo sie entlohnt werden. Die Arbeitgeber sind verpflichtet, von allen Arbeitnehmern KSt. einzubehalten. Das bedeutet für sie eine Erleichterung. Es erübrigt sich für sie, bei der Einbehaltung der KSt. laufend zu prüfen, wo der einzelne Arbeitnehmer seinen Wohnsitz hat. Die Zahl der Lohnsteuerpflichtigen, auf die § 3, Abs. 3 zutrifft, ist ziemlich groß, besonders in der Gegend von Mainz. Mainz gehört zu Rheinland-Pfalz, das gegenüberliegende und mit Mainz eine wirtschaftliche Einheit bildende Mainz-Kastel zu Hessen. Die Bestimmung des § 3, Abs. 3 kann gegenüber dem Saarland nicht angewandt werden, da eine dahingehende Vereinbarung nicht besteht und z. T. wegen der Währungsschwierigkeiten nicht herbeigeführt werden kann. Die sogenannten Saargänger müssen also von den kirchlichen Behörden zur KSt. veranlagt werden, vorausgesetzt, daß auf den Lohnsteuerkarten der außerhalb des Saarlandes gelegene Ort als Wohnsitz eingetragen ist. Saarländer, die außerhalb des Saarlandes beschäftigt sind und entlohnt werden, können gleichfalls nicht im Lohnabzugsverfahren erfaßt werden. Das für das Saarland gesagte gilt naturgemäß auch für die übrigen an die deutsche Bundesrepublik grenzenden Länder.

Die Bestimmung des § 3, Abs. 3 bedeutet eine überaus glückliche Lösung dieser etwas schwierigen Frage. Wenn aber die Landesgrenzen zugleich Diözesangrenzen sind, hat sie zur Folge, daß manche Arbeitnehmer ihre KSt. an eine Diözese zahlen, der sie gar nicht angehören. Hier einen Ausgleich zu schaffen, wird Aufgabe der beteiligten kirchlichen Behörden sein.

Die Frage des Ausgleichs zwischen den Diözesen wird auch unabhängig von § 3, Abs. 3 in anderer Hinsicht bedeutsam sein. Bekanntlich geht die Landesgrenze von Rheinland-Pfalz mitten durch die Diözese Limburg. Koblenz gehört zur Diözese Trier, die benachbarten Orte Nieder- und Oberlahnstein zur Diözese Limburg. Aus den beiden Orten sind viele Arbeitnehmer in Koblenz beschäftigt. Die ihnen einbehaltene KSt. wird also an die Diözese Trier abgeführt. Ein größerer Ort, in dem die Verhältnisse umgekehrt liegen, gibt es an der Diözesan-

grenze Trier-Limburg nicht. Die Diözese Trier wird daher an die Diözese Limburg eine Ausgleichszahlung leisten müssen. Eine solche Ausgleichszahlung wird schon seit Jahren von der Diözese Trier an die Diözese Speyer geleistet für die Arbeitnehmer, die im Speyerer Anteil des Saarlandes ihren Wohnsitz haben, aber in dem Trierer Anteil beschäftigt sind und entlohnt werden. Ein weiterer Ausgleich ist zwischen der Diözese Trier und der Erzdiözese Köln erforderlich, weil ein großer Teil des Kreises Altenkirchen und einige Gemeinden des Kreises Neuwied zur Erzdiözese Köln gehören. — Es ist zu begrüßen, daß das Gesetz über den Ausgleich zwischen einzelnen Diözesen keine Vorschriften gegeben hat, sondern die Regelung den kirchlichen Behörden überlassen hat.

5. Der Abs. 4 des § 3 regelt die Veranlagung und Erhebung der KSt., die nach Maßgabe der GrdStMeßb. oder des Grundvermögens erhoben wird. Er ordnet an, daß die Erhebung auf Antrag der Kirchen durch die Gemeindekassen zu erfolgen hat. Die Gemeindekassen haben auch früher in ländlichen Gemeinden vielfach die KSt. erhoben, aber auf Grund freiwilliger Vereinbarungen. Nunmehr sind sie gesetzlich verpflichtet, die KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. oder des Grundvermögens auf Antrag der kirchlichen Behörden zu veranlagern und zu erheben. Die Gemeindekassen sind dafür auch die gegebenen Stellen, sie können die KSt. ohne große Mehrbelastung zugleich mit der gemeindlichen Grundsteuer, die ja gleichfalls auf den GrdStMeßb. aufgebaut ist, veranlagern und erheben. Satz 2 des Abs. 4 berücksichtigt die Verhältnisse in Rheinhessen und ist auf Wunsch der Bischöflichen Behörde Mainz und der zuständigen evangelischen Kirchenbehörde eingefügt worden. In Rheinhessen wurden die KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. schon bisher durch die Finanzämter erhoben. Bei diesem Verfahren kann es verbleiben. Nach dem Zusatz, der bei der zweiten Lesung des Gesetzes dem § 3, Abs. 4, Satz 2 angefügt wurde, können die kirchlichen Behörden in Rheinhessen aber auch beantragen, daß die KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. von dem Gemeindebehörden erhoben wird.

Gemäß § 3, Abs. 5 gilt die Vorschrift des Abs. 4 auch für das Kirchgeld, das nach Maßgabe der GrdStMeßb. oder des Grundvermögens erhoben wird, nicht jedoch für das Kirchgeld, das nach anderen Maßstäben erhoben wird. Im letzteren Falle kann das Kirchgeld nur durch die kirchlichen Behörden erhoben werden.

6. Der § 4, Abs. 1 ist eine notwendige Folgerung aus § 3. Wenn die Finanzämter und Gemeindekassen die KSt. wie die staatlichen bzw. Gemeindesteuern erheben sollen, muß sie auch nach demselben Verfahren erhoben werden. Abs. 1 ordnet deshalb an, daß die für die ESt., die Vermögensteuer und die Grundsteuer geltenden Bestimmungen auf die KSt. entsprechende Anwendung finden, soweit sich nicht aus dem Gesetz und den KStOrdin. etwas anderes ergibt. Damit ist die KSt. den Maßstabsteuern vollständig gleichgestellt. Die Finanzämter und Gemeindekassen sowie die Arbeitgeber haben die KSt. genau so zu behandeln wie die Maßstabsteuern. Die kirchlichen Behörden behalten aber das Recht, in den KStOrdin. Ausnahmen zu machen. So können sie z. B. bestimmen, daß bei der KSt. das Verwaltungszwangsverfahren nicht

oder erst nach vorheriger Anhörung der kirchlichen Behörden, durchzuführen sei. Auch das Recht der kirchlichen Behörden, die KSt. aus Billigkeitsgründen zu ermäßigen, zu erlassen oder niederzuschlagen, bleibt gewahrt.

Der Abs. 2 des § 4 bestimmt, daß die Gemeindekassen den Anträgen der kirchlichen Behörden, das Kirchgeld im Verwaltungszwangsverfahren beizutreiben, stattzugeben haben. Hier handelt es sich nicht um das Kirchgeld nach Maßgabe der GrdStMeßb. oder des Grundvermögens; daß dieses Kirchgeld von den Gemeindekassen beizutreiben ist, ist schon in § 3, Abs. 4 und § 4, Abs. 1 gesagt. Hier ist vielmehr an das Kirchgeld zu denken, das nach anderen Maßstäben als den GrdStMeßb. oder dem Grundvermögen gestaffelt ist, auch an das Kirchgeld das als festes Kirchgeld erhoben wird. Der Abs. 2 ist erst auf der letzten Besprechung eingefügt worden. Er sollte eine Möglichkeit schaffen, jedes Kirchgeld beitreiben zu lassen. Als Vollstreckungsbehörde kamen die Finanzämter und die Gemeindebehörden in Frage. Aus Zweckmäßigkeitsgründen hat man sich für die Gemeindebehörden entschieden. Wenn also ein Kirchenvorstand bei der Gemeindebehörde beantragt, daß ein Kirchgeld, das nicht nach den GrdStMeßb. oder dem Grundvermögen gestaffelt ist, beigetrieben werden soll, muß die Gemeindebehörde dem Antrag stattgeben. Dabei ist aber zu beachten, daß Abs. 2 nur für die Beitreibung, also die Zwangsvollstreckung, nicht für die Veranlagung und normale Erhebung gilt. Zur Vereinfachung des Verfahrens ist sodann in Satz 2 bestimmt, daß bei der Zwangsvollstreckung, die Vorschriften des Grundsteuerrechts anzuwenden sind. In dem Gesetz fehlt also nur noch eine Vorschrift, die die Finanzämter oder Gemeindekassen zur Veranlagung und Erhebung eines Kirchgelds verpflichtet hätte, das nach anderen Maßstäben als den GrdStMeßb. oder dem Grundvermögen erhoben wird. Die Forderung, auch diese Verpflichtung in das Gesetz aufzunehmen, wäre wohl übertrieben gewesen. Man kann also sagen: Die Wünsche der Kirchen hinsichtlich der Mitwirkung der Finanzämter und Gemeindebehörden bei der Veranlagung und Erhebung der KSt. und des Kirchgelds sind alle erfüllt.

5. Kirchensteuerordnungen (§ 5)

1. In § 5, Abs. 1 wird bestimmt, daß die Kirchensteuerordnungen, die von den Kirchenbehörden gemäß § 1, Abs. 1 erlassen werden, der Genehmigung der Staatsbehörde bedürfen. In der Begründung dazu heißt es: „Der Entwurf überläßt die Entscheidung darüber, ob und welche Möglichkeiten der Steuererhebung zu wählen sind, dem freien Ermessen der zuständigen kirchlichen Aufsichtsbehörden. Gegenüber dem bisherigen Recht werden dadurch die Befugnisse der Kirchen bedeutend erweitert. Das ihnen in Art. 41 der Verfassung zugestandene Recht, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten, wird auf einem wichtigen Gebiet der Vermögensverwaltung in erheblichem Umfang verwirklicht.“

Der Staat beschränkt sich lediglich darauf, die Rechtswirksamkeit der Kirchensteuerordnungen von seiner Genehmigung abhängig zu machen. Diese Genehmigungsbefugnis ist ein Ausfluß des allgemeinen

Staatsaufsichtsrechts über die öffentlichen Körperschaften. Im übrigen ist das Erfordernis staatlicher Genehmigung auch durch die Rechtsnatur der Kirchensteuer als einer öffentlichen Abgabe gerechtfertigt, auf die nach § 3, Abs. 3 des Entwurfs (jetzt § 4, Abs. 1) und auf Antrag der Kirchen die Bestimmungen des allgemeinen Steuerrechts entsprechende Anwendung finden sollen und für deren zwangsweise Beitreibung der Staat auch seine Organe zur Verfügung stellt.“

Gegen den zweiten Punkt der Begründung für die Staatsgenehmigung läßt sich nichts einwenden. Wenn der Staat der KSt. die Rechtsnatur einer öffentlichen Abgabe gibt, wenn er sie den Staats- und Gemeindesteuern gleichstellt und seine Organe für ihre Erhebung zur Verfügung stellt, muß ihm auch ein gewisses Mitwirkungsrecht zugestanden werden. Der Staat muß das Recht für sich in Anspruch nehmen, darüber zu wachen, daß die KStErhebung im Rahmen der Gesetze vor sich geht. Weniger als die Genehmigungspflicht für die Kirchensteuerordnungen konnte er nicht verlangen.

In dem ersten Punkt der Begründung ist eine Frage angeschnitten, die im Anschluß an die Weimarer Verfassung eine lebhafte Diskussion hervorgerufen hat und die wohl auch noch im Anschluß an die Verfassung von Rheinland-Pfalz diskutiert werden wird, die aber hier nicht erörtert werden kann.

2. Die KStOrd n. haben die Gegenstände zu regeln, die in dem Gesetz nicht geregelt sind, sie haben das KStRecht im einzelnen auszugestalten. Das Gesetz stellt nur ein Gerippe dar, das durch die KStOrd n. Gestalt erhalten soll, es ist ein Rahmengesetz. Außerdem ist in § 7 noch vorgesehen, daß von dem Kultusminister und dem Finanzminister im Einvernehmen mit den Kirchen Durchführungsbestimmungen erlassen werden können (vgl. dazu unten zu § 7).

Die von der Staatsbehörde genehmigten und für den staatlichen Bereich in Vollzug gesetzten KStOrd n. haben vor den Verwaltungsbehörden und den Gerichten und gegenüber den Steuerpflichtigen dieselbe Rechtskraft wie die staatlichen Bestimmungen. Die Behörden müssen sie als im staatlichen Raum geltend anerkennen und ihre Entscheidungen danach einrichten.

3. Der Abs. 2 des § 5 enthält die Bestimmung, daß die Diözesan- (Landes) KStBeschlüsse der Genehmigung der Landesbehörde bedürfen. Diese Bestimmung, die dem § 1, Abs. 3 des PrKStG. entspricht, war in dem ersten Entwurf nicht enthalten. Es stand aber fest, daß die Landesbehörde an dem Genehmigungsbedürfnis festhalte. Damit ist die Autonomie der Kirchen in der Steuererhebung zwar beeinträchtigt, die Forderung kann aber nicht als unbillig bezeichnet werden, und bei den Verhandlungen ist auch der Wegfall des Genehmigungsbedürfnisses nicht erhoben worden. Wenn der Staat die KSt. zu einer öffentlich-rechtlichen Abgabe macht und sie damit den Staats- und Gemeindesteuern gleichstellt, wenn er ferner seine Organe und die Organe der Gemeinden an der Veranlagung und Erhebung weitgehend mitwirken, ja sogar die Veranlagung und Erhebung selbst durchführen läßt, muß man ihm auch das Recht zuerkennen, an der Festsetzung der

Höhe der KSt. beteiligt zu sein. Staat und Kirchen bedürfen zur Erfüllung ihrer Aufgaben materieller Mittel, zu deren Beschaffung sie sich der Steuerkraft derselben Menschen bedienen müssen, die Bürger des Staates und die Mitglieder der Kirchen sind dieselben Menschen. Der Staat hat ein Interesse daran, daß die Steuerkraft der Steuerpflichtigen von den Kirchen nicht übermäßig in Anspruch genommen wird. Er muß sich bei Festsetzung seiner Steuern aber auch bewußt bleiben, daß dieselben Steuerpflichtigen, die er zur Steuer heranzieht, auch noch von den Kirchen mit Steuern belastet werden müssen. Bei gutem Willen ist ein Ausgleich der beiderseitigen Interessen leicht möglich, zumal die Kirchen auch aus seelsorglichen Gründen die KSt. möglichst niedrig halten müssen und die KStSätze in der Regel so niedrig sind, daß sie für die viel höheren staatlichen Steuern keine Gefahr bedeuten können.

Hier sei noch eine Vergünstigung erwähnt, die der Staat den Kirchen und den KStPflichtigen hinsichtlich der KSt. gewährt. Die KSt. kann bei der EStErklärung von dem Einkommen abgesetzt werden, so daß sich die ESt. entsprechend vermindert und ein Bruchteil der KSt. tatsächlich vom Staat getragen wird. Je höher das Einkommen ist, um so höher ist infolge der Progression der ESt. der Bruchteil der KSt., der zu Lasten des Staates geht. Nach dem z. Z. noch geltenden EStGesetz vom 1. Juli 1948 beträgt die ESt. für die Einkommensbeträge, die hinausgehen über 100 000 DM, 91 v. H. des Einkommens, über 150 000 DM 92 v. H., über 200 000 DM 93 v. H., über 250 000 DM 95 v. H. Bei diesen Einkommen gehen demnach die genannten Hundertsätze der gezahlten KSt. zu Lasten des Staates. Auch diese Erwägung zeigt, daß es nicht unbillig ist, wenn der Staat ein gewisses Mitspracherecht bei Festsetzung der KStSätze für sich in Anspruch nimmt.

5. Wenn nun auch für die Zukunft die Genehmigung der Landesbehörde für die KStBeschlüsse gefordert wird, so ist in § 5, Abs. 2, Satz 2 doch gegenüber dem bisherigen Rechtszustand eine Erleichterung gewährt. Für die Diözesan-(Landes)KStBeschlüsse ist die Genehmigung der Landesbehörde stets erforderlich, für die OrtsKStBeschlüsse aber nur dann, wenn keine Diözesan-(Landes)KSt. erhoben wird, wenn also der gesamte KStBedarf durch OrtsKSt. gedeckt werden muß. Wenn OrtsKSt. neben DiözKSt. erhoben wird, ist für die OrtsKStBeschlüsse staatliche Genehmigung nicht erforderlich. Diese verschiedenartige Behandlung der OrtsKStBeschlüsse ist sachlich begründet. Wenn, wie in der Diözese Trier und auch in anderen Diözesen vorgesehen ist, die KSt. nach Maßgabe der ESt. und der GrdStMeßb. als DiözKSt. erhoben wird, wird die OrtsKSt. nur mehr eine ganz untergeordnete Bedeutung haben und nur in ganz besonderen Ausnahmefällen erhoben werden. Das Ziel der Bischöflichen Behörde Trier ist, die DiözKSt. so zu verteilen, daß die Erhebung von OrtsKSt. und Kirchgeld überflüssig wird. Aber auch wenn nur die KSt. nach Maßgabe der ESt. als DiözKSt. erhoben wird, hat man die Genehmigung der Landesbehörde für die OrtsKSt. nicht für erforderlich gehalten und hat es den kirchlichen Behörden überlassen, die Festsetzung der KStSätze zu überwachen. Auch bisher beschränkte

sich die Überwachung der Landesbehörde im allgemeinen auf die KSt. nach Maßgabe der ESt. Die Regelung des § 5, Abs. 2 ist aus praktischen und grundsätzlichen Erwägungen zu begrüßen. Die Erhebung der Orts-KSt. ist bedeutend vereinfacht und die kirchliche Autonomie ist in dieser Hinsicht anerkannt. Daß für die OrtsKStBeschlüsse die Genehmigung der kirchlichen Aufsichtsbehörde erforderlich ist, ist in dem Gesetz nicht bestimmt. Diese Frage ist bei einer Besprechung erörtert worden. Man hielt es dabei für selbstverständlich, daß die Genehmigung erforderlich sei, man hatte aber Bedenken, eine dahingehende Bestimmung in ein Landesgesetz aufzunehmen, weil man darin eine Beeinträchtigung der kirchlichen Selbstverwaltung sah. Auch die Vertreter der Landesbehörden waren der Auffassung, daß die Frage eine innerkirchliche Angelegenheit sei und durch die kirchlichen Behörden in eigener Machtvollkommenheit geregelt werden müsse.

6. Rechtsmittel (§ 6)

1. In § 6 ist das Rechtsmittelverfahren geregelt. Wenn die KSt. den Staats- und Gemeindesteuern gleichgestellt wird, müssen den Steuerpflichtigen auch die entsprechenden Rechtsmittel offen stehen. Die Bestimmungen des § 6 sind im Gegensatz zu den übrigen Bestimmungen des Gesetzes ziemlich ausführlich gehalten. Die Begründung sagt dazu:

„§ 6 enthält Bestimmungen über das Rechtsmittelverfahren im Interesse der Steuerpflichtigen wie der steuererhebenden Körperschaften. In Anlehnung an die Vorschriften des preuß. Kirchensteuerrechts sind die Organe der Kirchen weitgehend an dem Verfahren beteiligt. Da gegen die Entscheidung der Staatsbehörde (Abs. 4) die Anrufung der Verwaltungsgerichte zulässig ist, unterliegen auch alle Veranlagungen zur Kirchensteuer im Interesse der Steuerpflichtigen wie der Kirchen jederzeit der Nachprüfung durch unabhängige Gerichte“.

2. Der § 6 ist in der letzten Beratung des Entwurfs eingehend erörtert worden. Gemäß § 4 sollen die Vorschriften über die Maßstabsteuern einschließl. der verfahrensrechtlichen Vorschriften auf die KSt. Anwendung finden, soweit im Gesetz nichts anderes bestimmt ist. Das im PrKStG. (§§ 21/29) vorgesehene Rechtsmittelverfahren ist aber verschieden von dem für die Maßstabsteuern geltenden Verfahren. Der Gesetzgeber war also vor die Frage gestellt: Soll das Rechtsmittelverfahren, das im PrKStG. vorgesehen ist und das sich bewährt hat, beibehalten werden oder soll es dem Verfahren, das für die Maßstabsteuern gilt, angepaßt werden? Die kirchlichen und staatlichen Behörden haben sich für den ersteren Weg entschieden. Dabei war auch die Erwägung maßgebend, daß bei dem für die Maßstabsteuern geltenden Rechtsmittelverfahren eine Beteiligung der kirchlichen Behörden sich nur sehr schwer ermöglichen läßt. Auf diese Beteiligung wollten und konnten die kirchlichen Behörden nicht verzichten, was auch von der Staatsbehörde anerkannt wurde. Die KSt. ist zwar eine öffentlich-rechtliche Abgabe wie jede andere Steuer, sie ist aber eine Steuer besonderer Art, sie ist eben eine KSt. und hat kirchlichen Zwecken zu dienen. Diese Eigenart der KSt. hat für das Rechtsmittelverfahren besondere Bedeutung. Die Kirchen haben nicht nur

fiskalische sondern auch seelsorgliche Interessen, und die letzteren müssen dabei den Vorrang behalten. Es wäre deshalb nicht angängig, das für die Maßstabsteuern geltende Rechtsmittelverfahren ohne jede Abänderung auf die KSt. zu übertragen — die seelsorglichen Interessen müßten sonst zu kurz kommen. Die Kirchen müssen deshalb die Möglichkeit haben, bei dem Rechtsmittelverfahren mitzuwirken, um einen billigen Ausgleich zwischen fiskalischen und seelsorglichen Interessen herbeizuführen. Aus demselben Grunde müssen sich die Kirchen in den KStOrd. auch das Recht vorbehalten, die Zwangsvollstreckung, die nach den Vorschriften über die Maßstabsteuern zulässig wäre, aussetzen zu lassen, ferner das Recht, die KSt. aus Billigkeitsgründen zu ermäßigen, zu erlassen oder niederzuschlagen.

3. Bei den Maßstabsteuern ist der Instanzenzug in der Regel folgender: Einspruch beim Finanzamt, Berufung beim Finanzgericht, Rechtsbeschwerde beim Obersten Finanzhof. § 6 sieht für die KSt. folgenden Instanzenzug vor: Einspruch, Beschwerde, Klage beim Landesverwaltungsgericht. Die einzelnen Vorschriften lehnen sich eng an das PrKStG. an. Der Einspruch gegen eine Steuer ist grundsätzlich bei der Veranlagungsbehörde einzulegen. Deshalb war gemäß § 21 PrKStG. der Einspruch beim Kirchenvorstand einzulegen. Das neue Gesetz bestimmt die Behörde, bei der der Einspruch einzulegen ist, nicht, sondern überläßt es den Kirchen, in den KStOrd. die Stelle selbst zu bestimmen. Diese Stelle wird verschieden sein müssen, je nachdem die KSt. als DiözKSt. oder als OrtsKSt. erhoben wird. Die gegebene Stelle für den Einspruch gegen die OrtsKSt. ist der Kirchenvorstand, da er die OrtsKSt. veranlagt. Die DiözKSt. wird jedoch von den bischöflichen Behörden festgesetzt und für sie erhoben. Die Entscheidung über Einsprüche gegen die DiözKSt. kann also kaum den Kirchenvorständen übertragen werden. Daß über einen Einspruch gegen eine Steuerveranlagung, die von einer höheren Behörde ausgegangen ist, eine untere Behörde entscheidet, würde ganz einem allgemein geltenden Rechtsgrundsatz widersprechen. Diese Regelung könnte auch leicht zu unliebsamen Folgerungen führen. Wenn ein Kirchenvorstand einem Einspruch gegen die OrtsKSt. stattgibt, weiß er, daß er damit das KStAufkommen seiner eigenen Kirche schmälert. Wird die KSt. als DiözKSt. erhoben, so hat die Schmälerung des KStAufkommens auf den KStAnteil der eigenen Kirche keinen Einfluß. Es bestände also die Gefahr, daß die Kirchenvorstände allzuleicht und ohne ernste Prüfung den Einsprüchen stattgäben. Soweit die DiözKSt. in Frage kommt, kann also als zuständige Stelle für den Einspruch nur die Bischöfliche Behörde bestimmt werden. Man wird aber einen Unterschied machen bezüglich der Gründe, auf die sich die Einsprüche stützen. Es dürfte wohl zweckmäßig sein, das Finanzamt bzw. die Gemeindebehörde als zuständige Stelle zu bestimmen, wenn der Einspruch sich gegen eine falsche Errechnung der KSt. richtet, die Bischöfliche Behörde, wenn die KStPflicht als solche bestritten wird, weil der Steuerpflichtige geltend macht, daß er z. B. nicht der katholischen Kirche angehöre.

4. Die Beschwerde ist gemäß Abs. 3 bei der kirchlichen Auf-

sichtsbehörde einzulegen, also bei der Bischöflichen Behörde. Sie entscheidet jedoch nicht selbst über die Beschwerde, sondern gibt sie mit ihrer Äußerung an die staatliche Stelle weiter, die vom Kultusminister bestimmt wird. Diese Stellen dürften die Regierungspräsidenten sein. Diese Regelung entspricht dem allgemeinen Grundsatz, daß über die Beschwerde nicht dieselbe Stelle zu entscheiden hat, die über den Einspruch entschieden hat, daß diese Stelle aber gehört werden muß. — Gegen die Entscheidung der Beschwerdeinstanz können der Steuerpflichtige und die Bischöfliche Behörde die Verwaltungsgerichte anrufen. Gegen diese Regelung kann nichts eingewandt werden, sie ergibt sich aus der Eigenschaft der KSt. als öffentlich-rechtliche Abgabe.

5. Die Bestimmungen über das Rechtsmittelverfahren werden voraussichtlich keine große Bedeutung erlangen. Die Erfahrungen, die im Saarland gemacht wurden, zeigen, daß die Zahl der Einsprüche sehr niedrig sein wird. Viele Einsprüche, die bisher gegen die KStVeranlagung eingelegt wurde, fußen nicht auf Rechtsgründen, sondern auf Billigkeitsgründen. Letztere werden aber bei Einführung der Gegenwartsbesteuerung nicht mehr so leicht gegeben sein, weil die Besteuerungsgrundlage eine gerechtere ist. Die Zugrundelegung einer unrichtigen Maßstabsteuer, die wohl in den meisten Fällen als Einspruchsgrund geltend gemacht wurde, wird auch vermieden werden, weil die KSt. zugleich mit der Maßstabsteuer und von derselben Stelle veranlagt bzw. errechnet wird. Da jede Änderung der Maßstabsteuer ohne weiteres die entsprechende Änderung der KSt. nach sich zieht, fallen auch die zahlreichen nachträglichen Änderungen der KSt. fort. Die Rechtsmittel, die gegen die Maßstabsteuern eingelegt werden, wirken ja ohne weiteres auch auf die KSt. In Zukunft werden Einsprüche fast nur mehr damit begründet werden können, daß eine KStPflicht dem Grunde oder der zeitlichen Dauer nach bestritten wird.

7. Schlußvorschriften

1. Gemäß § 7 werden Durchführungsbestimmungen zu dem Gesetz gemeinsam von dem Kultusminister und dem Finanzminister im Einvernehmen mit den kirchlichen Behörden erlassen. In dem Entwurf stand zunächst statt des Wortes „Einvernehmen“ das Wort „Benehmen“. Die Abänderung wurde auf Vorschlag der kirchlichen Behörden vorgenommen, damit jeder Zweifel beseitigt werde, daß die kirchlichen Behörden nicht nur gehört werden müssen, sondern daß ihr Einverständnis erforderlich ist. Bisher wurden die kirchlichen Behörden beim Erlaß von Durchführungsbestimmungen und bei Gesetzesänderungen auch häufig gehört, aber eine gesetzliche Verpflichtung dazu bestand nicht.

Da gemäß § 1, Abs. 1 und § 5, Abs. 1 die Kirchen KStOrd. erlassen können, wird eine Abgrenzung der Gegenstände notwendig sein, die durch staatliche Durchführungsbestimmung und durch die KStOrd. geregelt werden sollen. Zunächst hatte man vor, von dem Erlaß staatlicher Durchführungsbestimmungen vorläufig abzusehen und die gesamte noch erforderliche Einzelregelung den KStOrd. zu überlassen. Dagegen wurde jedoch, auch von kirchlichen Stellen, geltend

gemacht, daß die Vorschriften, die sich an die Finanzämter und Gemeindekassen sowie an die Arbeitgeber wenden, besser in der Form einer staatlichen Durchführungsverordnung erlassen würden. Die Verpflichtung der Finanzämter und der Gemeindekassen, die KSt. auf Antrag der kirchlichen Behörden zu veranlagern und zu erheben, ist zwar schon in dem Gesetz ausgesprochen, diese knappen Vorschriften bedürfen aber noch der Ergänzung. Die Finanzämter würden es sicher seltsam finden, wenn ihnen von den Kirchen Vorschriften darüber gegeben würden, wie sie die KSt. zu veranlagern, zu erheben und zu verwalten haben. Auch die Arbeitgeber würden sich wundern, wenn ihnen kirchliche Behörden vorschreiben würden, worauf sie beim Lohnabzug zu achten haben, daß sie z. B. die KSt. getrennt nach katholischen und evangelischen Steuerpflichtigen zu buchen und abzuführen hätten. Die kirchlichen und staatlichen Stellen haben sich deshalb darüber geeinigt, daß die Vorschriften, die sich an die Finanzämter, die Gemeindekassen und die Arbeitnehmer wenden, durch eine staatliche Durchführungsverordnung, die gleich nach dem Inkrafttreten des Gesetzes ergehen wird, erlassen werden, während die sonstigen Vorschriften den KStOrd. überlassen bleiben.

2. In § 8 wird bestimmt, daß das Gesetz auch für die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gilt, die öffentlich-rechtliche Körperschaften und zur Erhebung von Kultussteuern berechtigt sind.

3. Das Gesetz soll gemäß § 9, Abs. 1 am 1. Januar 1950 in Kraft treten. Dieser Termin hat vor dem zunächst vorgesehenen Termin (1. Okt. 1949) den großen Vorteil, daß die neue Form der KSt-Erhebung, soweit die ESt. in Betracht kommt, mit dem Beginn eines neuen Steuerjahrs eingeführt. Das bedeutet für die Finanzämter und die Arbeitgeber eine große Erleichterung. Außerdem fällt der Termin des Inkrafttretens voraussichtlich auch mit dem Inkrafttreten des neuen Bundesgesetzes über die ESt. zusammen. Einzelfragen werden in der Durchführungsverordnung geregelt werden. Das Steuerjahr der Gemeinden beginnt mit dem 1. April. Deshalb ist in der Durchführungsverordnung vorgesehen, daß die neue Form der KStErhebung, soweit die KSt. nach Maßgabe der GrdStMeßb. erhoben wird, mit dem Beginn des neuen Steuerjahrs, also mit dem 1. April 1950 eingeführt wird.

Gemäß § 9, Abs. 2 treten die dem neuen Gesetz und den KStOrd. widersprechenden Bestimmungen des bisherigen Rechts außer Kraft, sobald die KStOrd. genehmigt sind. Da in Abs. 2 nur die Bestimmungen des bisherigen Rechts außer Kraft gesetzt sind, die dem Gesetz und den KStOrd. widersprechen, ist das PrKStG. vom 14. Juli 1905 nicht als ganzes außer Kraft gesetzt. Die Durchführungsverordnung und die KStOrd. werden aber eine so umfassende Regelung des KStRechts bringen, daß das PrKStG. praktisch außer Kraft gesetzt sein wird. Sollte jedoch einmal eine Frage auftauchen, die weder in dem KStG. noch in der Durchführungsverordnung und den KStOrd. geregelt ist, wird man auf das PrKStG. zurückgreifen können und müssen.

8. Die neuen Kirchensteuergesetze für Nordrhein-Westfalen u. Hessen

Zu gleicher Zeit, als in Rheinland-Pfalz die Vorarbeiten für eine Neuregelung des KStRechts begannen, wurden auch in Nordrhein-Westfalen und in Hessen neue KStGesetze in Angriff genommen. In Nordrhein-Westfalen haben die Gemeindeverbände das neue Gesetz von Anfang an heftig bekämpft. Sie versuchten mit allen Mitteln, sein Zustandekommen zu verhindern.

Der erste Entwurf der Gesetze für Nordrhein-Westfalen und für Hessen stimmte in den wichtigsten Punkten mit dem Entwurf für Rheinland-Pfalz überein: 1. Die KSt. kann nach Bestimmung der kirchlichen Aufsichtsbehörden als Diözesan- oder OrtsKSt. erhoben werden; 2. Die KSt. wird auf Antrag der kirchlichen Behörden durch die Finanzämter bzw. im Lohnabzugsverfahren und durch die Gemeindebehörden erhoben. Im übrigen zeigten die Entwürfe gegenüber dem von Rheinland-Pfalz zahlreiche Abweichungen, die sowohl den Inhalt wie den Aufbau und die sprachliche Form des Gesetzes betrafen. Durch Verhandlungen zwischen den kirchlichen und staatlichen Behörden wurden in beiden Ländern zahlreiche Änderungen herbeigeführt, die eine immer größere Angleichung an den Entwurf von Rheinland-Pfalz brachten. Die beiden Entwürfe, die mir z. Z. vorliegen, stimmen in allen wesentlichen Punkten inhaltlich, zum großen Teil auch wörtlich mit dem Gesetz von Rheinland-Pfalz überein. Wenn die beiden Entwürfe Gesetz werden, wird man sagen können, daß in den drei Ländern Rheinland-Pfalz, Nordrhein-Westfalen und Hessen ein einheitliches KStRecht herrscht. In den Grundgedanken stimmt auch das KStRecht des Landes Niedersachsen mit dem der drei genannten Länder überein.

Die Neuregelung des KStRechts, die durch die neuen Gesetze in den drei Ländern eingeführt wird, bedeutet offensichtlich einen großen Fortschritt. Gewiß wird man auch auf die Nachteile hinweisen, die in dem neuen KStRecht liegen, besonders auf die enge Bindung an den Staat und auf die Zentralisierung der KSt. bei den kirchlichen Behörden. Bei objektiver und unvoreingenommener Beurteilung wird man aber sagen müssen, daß diese geringen Nachteile gegenüber den großen Vorteilen des neuen Rechts in Kauf genommen werden können und müssen. In manchen Kreisen wird man dem neuen KStRecht zunächst noch mit einem gewissen Mißtrauen begegnen. Ich bin aber überzeugt, daß in einigen Jahren niemand mehr den früheren Zustand zurückwünschen und an eine Abschaffung des neuen Rechts denken wird.

Das KStGesetz für Rheinland-Pfalz ist inzwischen am 25. Januar 1950 verkündet und im Gesetz- und Verordnungsblatt veröffentlicht worden.

Der französische atheistische Existentialismus*

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier

Vor dem zweiten Weltkriege konnte man den modernen Existentialismus für eine im wesentlichen abgeschlossene Bewegung, hauptsächlich der deutschen Philosophie, halten. Wenn das Existenzproblem und die Diskussion darüber nach dem zweiten Weltkrieg auch in Deutschland unerwartet neu in Fluß kam, so lag das nur zum Teil daran, daß Heideggers Ansichten inzwischen eine gewisse Fortentwicklung bzw. Wandlung erfahren hatten, deren genaue Reichweite noch zur Erörterung steht; hauptsächlich war es dem französischen Existentialismus zuzuschreiben, der sich um diese Zeit voll auswuchs und nach Deutschland hinüberwirkte¹.

In Frankreich hatte zwar Gabriel Marcel fast gleichzeitig mit Heidegger und unabhängig von ihm eine (später zu besprechende) existenzphilosophische Richtung eingeleitet, ohne aber zunächst große Beachtung zu finden. Erst als dieser katholische Philosoph in Jean Paul Sartre seinen atheistischen Gegenspieler bekam, gewann er an Interesse. Von Sartre begann man zu reden, als 1943 seinem existentialistischen Roman „La Nausée“ (1938) sein philosophisches Hauptwerk „L'Être et le Néant“² folgte und er mit dem Schauspiel „Les Mouches“ seine Gedanken erfolgreich auf die Bühne brachte.

In Deutschland war der Existentialismus im wesentlichen eine akademische Angelegenheit geblieben, hauptsächlich wegen Heideggers unerquicklicher Darstellungsweise. Mußte dieser doch selbst „das Ungefüge und ‚Unschöne‘ des Ausdrucks“, „die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks“ aus der Schwierigkeit seiner Seinsforschung entschuldigen (SZ 38 f.). Inzwischen hat er wenigstens „einsehen gelernt“, daß seine Art, „geläufigen Titeln“ neue Begriffe unterzuschieben, „unvermeidlich in die Irre führen“ mußte (PW 110). Hinzu kam aber die mangelnde Klarheit der Gedanken selbst. Der französische Existentialismus vermochte dieselben schwierigen Gedankengänge und Beschreibungen faßbarer und ohne gar so viele Wort- und Begriffsverzerrungen darzustellen. Besonders Sartre's „L'Existentialisme est un Humanisme“ (1946 hervorgegangen aus einem Vortrag mit Diskussion) kann ob seiner Klarheit, Einfachheit und Anschaulichkeit geradezu als ein volkstümlicher kleiner Katechismus der existentialistischen Lehre gelten. In seiner Vereinfachung der Problematik geht er eher schon zu weit³.

War die deutsche Existenzphilosophie mehr systematisch-theoretisch eingestellt, so die französische mehr literarisch und praktisch. Schon Marcel schrieb in Form von Tagebüchern, Essais und Dramen. Erst recht kann Sartre von sich behaupten, er „lasse die Philosophie auf die öffentlichen Plätze“ herabsteigen (EH 103). In Romanen, Novellen, Theaterstücken, Filmen,

* Fortsetzung zu Jahrg. 1949, Heft 3/4, 7/8 u. 11/12.

¹ Dieses neue Interesse am Existentialismus in Deutschland ersieht man aus dem Anwachsen der Literatur über ihn. So erschienen in gut einem Jahre: Theod. Steinbüchel, Existenzialismus und christliches Ethos. Heidelberg 1948. Emmanuel Mounier, Einführung in die Existenzphilosophien. Bad Salz 1949. Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg 1949. Marcel Reding, Die Existenzphilosophie. Düsseldorf 1949.

² 724 Seiten. 13. Aufl. 1947. Abkürzung im folgenden: EN.

³ Abkürzung EH = „L'Existentialisme est un Humanisme“. 68. A. 141 Seiten. Paris 1948.

Artikeln und Vorträgen überschwemmten nach dem Kriege seine existentialistischen Ideen das Land und drangen in weiteste Kreise. Auf die Frage, „wer die Propheten des heutigen Frankreich sind?“, gab Albert Camus die Antwort: „Marx, Jean Paul Sartre und Christus. Und in dieser Reihenfolge“⁴. Inzwischen hat Camus selbst Sartre beinahe den literarischen Vorrang abgelassen. Eine Umfrage im vergangenen Jahre ergab, daß Camus nach André Gide der am meisten gelesene Schriftsteller Frankreichs (wohl nur der Intellektuellen) war. Er ist zwar kein eigentlicher Existenzphilosoph, aber sein „absurder Mensch“ setzt den atheistischen Existentialismus voraus und baut auf ihm auf. In Sartre und Camus lernen wir deshalb im folgenden die repräsentativsten Vertreter des französischen atheistischen Existentialismus kennen.

Die Philosophie des Absurden von Camus*

Der junge französische Schriftsteller Albert Camus, 1913 in Algier geboren, will mit seinem Philosophieren da anfangen, wo die andern Existentialisten aufhörten, mit der Absurdität der Welt und des menschlichen Daseins. In seinem Essay „Le Mythe de Sisyphe“⁵ bezeichnete er als die Grundfrage aller Philosophie die, ob das Leben lebenswert sei oder nicht. „Urteilen, daß das Leben die Mühe gelebt zu werden, lohnt oder nicht lohnt, heißt auf die Grundfrage der Philosophie antworten“. Alles andere ist sekundär, ist Spielerei. Diese Frage ist so dringend, weil sie zum Handeln verpflichtet. Für ontologische Lehren stirbt man nicht, wohl aber für eine Idee, die dem Leben einen Sinn gibt. Ist das Leben sinnlos, dann stellt sich die weitere, noch konkretere Frage: Soll ich es trotzdem leben oder ihm durch Selbstmord ein Ende bereiten? „Es gibt nur ein wirklich ernsthaftes philosophisches Problem, das ist der Selbstmord“ (S. 15).

Alles ist absurd

Aus seinem allgemeinen Skeptizismus, Irrationalismus und Positivismus heraus verneint Camus jeden Sinn der Welt und des Lebens. Das Leben hätte einen Sinn, wenn es einen Gott gäbe oder Hoffnung auf ein jenseitiges Leben oder übermenschliche Wertideen, für die zu leben oder zu sterben sich lohnte. Einen solchen Glauben aber bringt Camus nicht auf. Er gesteht, gewiß sei ihm einzig das Dasein des eigenen Herzens, das er fühle, und der Welt, die seine Hand berühre, alles andere sei bloße Konstruktion und Lüge (34). Von der Welt kann man nur sagen, sie sei ohne Sinn und Vernunft, und vom Leben, es sei absurd und ohne Hoffnung.

Diese Entscheidung trifft Camus zuerst auf der Ebene des Gefühls. Er bekennt sich mit dem irrationalistischen Existentialismus zu der ausschlaggebenden Bedeutung der Gefühle, nicht nur für das Leben, sondern auch für die Metaphysik, besonders aber in der Frage des Absurden (24). Man fühlt das Klima, in dem die Handlungen gedeihen. Das Klima der Absurdität ist unser Ausgang, die absurde Welt das Ende (26). Die Gleichförmigkeit des alltäglichen Lebens und seine Müdigkeit lassen uns die Frage nach seinem Sinn stellen und sind deshalb das erste Zeichen der Absurdität. Indem wir uns von der Zeit in die Zukunft tragen lassen, sehnen wir uns nach dem Tode, den wir fürchten: das ist absurd. Die Welt erscheint träge, die Natur uns feindlich, alles unheim-

⁴ John L. Brown, Was Frankreich heute denkt (Neue Auslese II, 4, S. 46 ff.). 1947.

* Aus technischen Gründen nehmen wir Camus vorweg und lassen die ausführlichere Behandlung der Philosophie von Sartre im nächsten Heft folgen. Die Schriftleitung.

⁵ 1942. 20. A. 1947.

lich und fremd: in dieser Trägheit und Fremdheit begegnet uns wieder das Absurde (28 f.). Die Sorge des Lebens, die Nutzlosigkeit des Leidens, der Ekel vor den Mitmenschen, alles ist absurd.

Auf der Ebene der Vernunftreflexion führt Camus vermeintliche Widersprüche ins Feld. Der Geist sucht Wahrheit und Sinn, findet aber nichts als Widersprüche und Sinnlosigkeiten. In übertriebener Anforderung an die Erkenntnis verlangt er: Ich will, daß mir alles oder nichts erklärt werde. Doch die Vernunft ist machtlos vor solchem Schrei des Herzens (44). Ob sie mit dem Dogmatismus behauptet, alles sei wahr, oder mit dem Skeptizismus, alles sei falsch, stets hebt sie sich selbst auf — Camus übersieht, daß die Wahrheit in der Mitte liegt — (31 f.). Wir suchen und bejahen die Einheit in der Welt und stoßen doch überall auf Verschiedenheit und Vielheit (33). Evident ist der Mensch sterblich, und die meisten glauben an ein Leben nach dem Tode, sie leben aber trotzdem, als seien sie ewig auf dieser Erde. Unserer selbst sind wir so sicher und können uns doch nicht definieren (33). Die Wissenschaft, die uns alles lehren soll und zu lehren vorgibt, endet in bloßen Hypothesen und Metaphern (35). „Diese Welt in sich ist nicht vernünftig, das ist alles, was man von ihr sagen kann“ (37). Einerseits unser Verlangen nach klarer Erkenntnis und nach Einheit, andererseits die Mannigfaltigkeit, Irrationalität und Schweigsamkeit der Welt: das ist die Absurdität.

Camus unterscheidet also ein doppeltes Absurdes: das des Gefühls und das des Geistes. „Diese Zwietracht zwischen dem Menschen und seinem Leben . . . , das ist eigentlich das Gefühl der Absurdität“ (18). Die Absurdität des Geistes aber ist die „Disproportion“ zwischen den menschlichen Ansprüchen und der Wirklichkeit oder der „Widerspruch“ zwischen seinem Verlangen und Können (47). Allgemein ergibt sich die Absurdität nur aus dem Vergleich oder der Konfrontierung menschlichen Verhaltens mit der Wirklichkeit und hängt deshalb nur an beiden gemeinsam (48).

Was soll der „absurde Mensch“ d. h. der Mensch, dessen einzige Gewißheit und Wahrheit diese Absurdität ist, in einer solchen Welt tun? Soll er in ihr fortleben und wie, oder soll er seinem Leben durch Selbstmord ein Ende machen? Das ist die zweite Frage, die Camus für wichtig hält.

Selbstmord oder Revolte?

Er entscheidet sich nicht für den naheliegenden Selbstmord, sondern zieht (89) aus der Absurdität drei andere Folgerungen: Auflehnung (*ma révolte*), Freiheit (*ma liberté*), Leidenschaft (*ma passion*). Als erste: sich nicht das Leben nehmen, sondern es in Auflehnung (*révolte*) führen. Gegen den Selbstmord ist wieder der tiefere Grund das Gefühl, nämlich, daß das leibliche Leben sich gegen den Tod sträubt. Der Körper schreckt vor der Vernichtung zurück; die Anhänglichkeit an das Leben ist stärker als alles Elend der Welt; die Gewohnheit zu leben geht der zu denken voraus; so siegt das Urteil des Körpers über das des Geistes (20). Aber er leistet sich auch eine Vernunftbegründung, die allerdings wirklich eine „Konstruktion“ ist: Ich muß meiner einzigen Wahrheit, der Absurdität gemäß handeln, d. h. aber die Absurdität leben, sie anerkennen, in Auflehnung gegen sie und ohne Hoffnung weiterleben. „Revolte ist ein immerwährendes Gegenüberstellen des Menschen und seiner eigenen Dunkelheit“ (77). Bei Selbstmord aber würde ich ebenso wie durch Hoffnung die Absurdität aufheben, sie mit mir, an dessen Geist sie ja haftet, in den Tod reißen (49, 77). Das Absurde hat Sinn (!) nur in dem Maße, als man es bewahrt, sich aber nicht mit ihm abfindet, vielmehr ständig mit ihm ringt (50). Es scheint doch ganz moralisch, daß ein Mensch immer die Beute seiner Wahrheit ist. Wer sich des Absurden bewußt geworden

ist, ist für immer an es gebunden, ein Mensch ohne Hoffnung (50). Das Absurde führt nämlich nicht zu Gott, im Gegenteil: „Die Absurdität ist die Sünde ohne Gott“ (60). Das Leben braucht keinen Sinn zu haben, um es zu leben; im Gegenteil, je weniger Sinn es hat, desto besser scheint es gelebt zu werden. „So ist die Revolte der eine der allein konsequenten philosophischen Standpunkte“ (76/77).

In Freiheit leben

Wie lebt der absurde Mensch? Darauf antwortet Camus mit der zweiten Folgerung aus der Absurdität: Ich soll in Freiheit leben, denn es gibt ja für mich keinen Gott und Herrn über mir. Der absurde Geist flüchtet nicht zu ewigen Gedanken und Wahrheiten, die ihm nichts sagen (66 f.). Der absurde Mensch muß hartnäckig sein auch gegen das, was ihm Religionen und Propheten bieten. Man verlangt von ihm den „Sprung“ ins Religiöse, aber alles, was er antworten kann, ist, daß er nicht gut springen kann und daß ein Jenseits nicht sicher ist. Man wird ihm versichern, das sei die Sünde des Stolzes — er versteht die Idee der Sünde nicht; daß vielleicht am Ende die Hölle sei — er hat zu wenig Einbildungskraft, um sich diese merkwürdige Zukunft vorzustellen; daß er das ewige Leben verliert — doch das scheint ihm wertlos; man möchte ihn von seiner Schuldhaftigkeit überzeugen — er fühlt sich unschuldig. „Tatsächlich fühlt er nur das Eine: seine unersetzliche Unschuld.“ Sie ist es, die ihm alles erlaubt (75/76).

Die metaphysische Frage, ob der Mensch frei sei, ist ihm uninteressant. Das Problem der Freiheit an sich habe keinen Sinn, weil es nur von Gott aus gelöst werden könnte, dessen Dasein nicht feststeht. Für eine ihm von Gott geschenkte Freiheit habe er kein Verständnis, ihm gehe es nur um die Freiheit des Geistes und der Handlung. Wenn das Absurde auch alle Chancen der ewigen Freiheit ihm verdirbt, so gibt es ihm dafür diese Freiheit des Handelns. Die Beraubung um die Hoffnung und um die Zukunft bedeutet ein Wachsen in der Verfügbarkeit des Menschen (80). Weil ihm der Tod als einzige Realität gilt, lebt er nicht mehr Zielen außer ihm selbst, nicht mehr der Sorge für die Zukunft (Ewigkeit) und um die Rechtfertigung, er handelt völlig frei (81 ff.). Das Absurde klärt mich auf: Es gibt kein morgen. Das ist der Grund meiner tiefen Freiheit (82).

„Leben ohne Anruf“

Als dritte Folgerung aus der Absurdität zieht Camus die, daß unser Leben ein „Leben ohne Anruf“ — „vivre sans appel“ — ist (76, 84, 93). Der Glaube an das Absurde ersetzt die Qualität des Lebens durch die Quantität. Weil es keinen Gott gibt, gibt es auch keine Wertordnung. So kommt es denn nicht auf die Qualität des Lebens an, sondern nur auf die Quantität. Die „Leidenschaft“ von Camus (*ma passion*), sagen wir seine Losung, ist: nicht möglichst gut leben (*vivre le mieux*), sondern, möglichst viel leben (*vivre le plus*), und das heißt, bewußt alle Möglichkeiten des Lebens ausschöpfen (84). Ob das vulgär ist oder ekelhaft, schön oder bedauerlich, spielt keine Rolle. „Ein für allemal, die Werturteile werden hier beseitigt zugunsten der Tatsachenurteile“ (85). „Vivre le plus“ bedeutet, den Rekord an Erfahrungen schlagen. Die Moral und die Werttafel eines Menschen bekommen erst ihren Sinn durch die Menge und Mannigfaltigkeit seiner Erlebnisse (85). Dort, wo die Hellsicht (*lucidité*) herrscht, wird die Wertordnung unnütz. Das einzige Hindernis ist ein vorzeitiger Tod, dem deshalb entgegenzuarbeiten ist (87). „Die reinste der Freuden ist die, zu fühlen, und zwar zu fühlen auf dieser Erde.“ „Die Gegenwart und die Folge der Augenblicke vor einer stets wachen Seele, das

ist das Ideal des absurden Menschen“ (88). Des Ewigen beraubt, verbünde ich mich mit der Zeit (119). Der Mensch ist sein eigenes und einziges Ziel; er kann nur in diesem Leben etwas sein; und da fühlt sich jeder Mensch in gewissen Augenblicken Gott gleich, man sagt wenigstens so (120). Er stirbt zugleich mit dem Körper, doch es zu wissen, das ist seine Freiheit (121). Wir wissen genau, daß die Kirchen gegen uns sind. Sie trachten alle nach dem Ewigen . . . ich habe nichts mit dem Ewigen zu tun. Wohl steht am Ende von allem der Tod. Aber auch der Tod ist zu besiegen — durch Verachtung nämlich (122). „Was ist tatsächlich der absurde Mensch? Derjenige, der, ohne das Ewige zu leugnen, nichts dafür tut“ (93). Das Göttliche oder Ewige sind spanische Wände, die das Absurde verbergen. Aber es gibt Menschen ohne diese spanische Wand, und diesen gibt das Absurde eine königliche Macht, wenn auch ohne Königreich. Sie wissen, daß alle Königreiche illusorisch sind, und dieses Wissen ist ihre Größe. Der Hoffnung beraubt, verzweifeln sie nicht (124). „Diese Welt, absurd und ohne Gott, bevölkert sich so mit Menschen, die klar denken und nicht mehr hoffen“ (125).

Der absurde Mensch ist unschuldig, wenn „diese Unschuld auch furchtbar ist“. Mit Iwan Karamasow erklärt Camus: „alles ist erlaubt“, was er aber nicht als einen Ausdruck der Freude, sondern als „Schrei einer bitteren Feststellung“ aufgefaßt haben will (94). Es bedeutet auch nicht, nichts sei verboten, sondern nur, Gewissensbisse seien nutzlos (94). Es gibt keine „schuldigen“ Taten, wohl aber „verantwortliche“. Der absurde Mensch „ist bereit zu zahlen“, d. h. die Folgen seines Handelns zu betrachten und zu tragen (95).

Vorbilder des absurden Menschen

Der absurde Mensch hat keine formellen ethischen Lebensregeln, sondern nur Erläuterungen und Eingebungen lebendiger Vorbilder, aus denen er seine Haltung und Wärme zieht (95). Der Liebende nach Art Don Juans (97-106), der Schauspieler (107-115) und der Abenteurer (116-123) verkörpern den Lebensstil des Absurden. Um nur den Komödianten herauszugreifen: Er erprobt sich an den verschiedensten Rollen, ein echt absurdes Ziel (107); eilt von einer Darstellung zur andern; ist nichts und doch alles, viele Seelen in einem Körper; von der Kirche geächtet, verzichtet er lieber auf Gott als auf seine Kunst; lebt und überlebt sich mit der Zeit.

Als ideales Vorbild seines absurden Menschen, von dem deshalb sein Buch den Titel trägt, schildert Camus den Sisyphus, jene Gestalt der griechischen Mythologie, die selbst der Götter spottete und nun zur Strafe immer von neuem einen Steinblock den Berg hinaufwälzen muß, wo er hart vor dem Gipfel stets wieder zurückrollt. Sisyphus kennt seine schreckliche, hoffnungslose Lage, aber diese Erkenntnis, so behauptet nun Camus, ist nicht bloß seine Qual, sondern auch sein Sieg. Indem er nämlich dieses sein Schicksal bejaht und den aussichtslosen Kampf auf sich nimmt, triumphiere er gewissermaßen über die Götter, und man könne sich vorstellen, daß das eines Menschen Herz ausfülle und es glücklich mache.

Konkrete Gestalten absurden Menschentums

In seinen literarischen Werken kleidet Camus sein Ideal des absurden Menschen in konkrete Gestalten. Da war zuerst „L'étranger“ (Roman 1942), der „seltsame“ Held Meursault, ein solcher absurder Mensch, ohne Gottesglauben, ohne alles Interesse für Religiöses und Sittliches. Aus einer unglücklichen Situation heraus hat er einen Mord begangen. Zwar kennt er keine Schuld, verteidigt sich deshalb auch wenig vor Gericht, aber zahlt apathisch den Preis für seine Tat und stirbt ohne Reue. Selbst in der kurzen Frist vor der Hinrichtung weist er den Versuch des Geistlichen, mit ihm über Gott zu sprechen, energisch ab und schreibt darüber in sein Tagebuch die erschütternden

Worte: „Es blieb mir wenig Zeit. Ich wollte sie nicht mit Gott verlieren“ (S. 165). Sein letzter Eindruck von seinem Leben ist: „Ich habe gefühlt, daß ich glücklich gewesen bin und daß ich es noch war“. Und sein letzter Wunsch: „Damit ich mich weniger einsam fühlen möge, blieb nur zu wünschen, daß es am Tage meiner Hinrichtung viele Zuschauer gäbe und daß sie mich mit Rufen des Hasses empfangen“. Ende.

Als „Heiligen ohne Gott“ (279) schildert das literarisch wertvollste Werk, der seit 1947 schon in über 200 Auflagen gedruckte Roman „La Peste“ den ungläubigen Arzt Rieux. Als Chronist berichtet dieser über die in Oran plötzlich ausgebrochene Seuche, die verschiedenen Reaktionen der einzelnen Bevölkerungsklassen auf diese furchtbare Situation, die aufrüttelnde Wirksamkeit des Pater Paneloux, vor allem aber den aussichtslosen Kampf, den der aller Hoffnung beraubte Held Rieux selbst und seine Mitarbeiter, auch ohne Gnade, gegen die Pest, den Tod und das Übel führen. „Ich werde es bis zu meinem Tode ablehnen, diese Schöpfung zu lieben, in der Kinder gefoltert werden“ (240). Aber „jenseits von Blasphemien und Gebet“ will er trotzdem mit dem Geistlichen zusammenarbeiten: „selbst Gott kann uns jetzt nicht trennen“ (241). Er gehört zu denen, „die sich mit dem Menschen und seiner armen und schrecklichen Liebe begnügen“ (328). Die Chronik schrieb er, „um zum mindesten ein Andenken zu hinterlassen an die Ungerechtigkeit und die Gewalt, die den Pestkranken angetan wurde, und um einfach zu sagen . . . , daß es in den Menschen mehr Dinge zu bewundern als zu verachten gibt“ (336).

In dem Schauspiel „Le Malentendu“ ist die Hauptperson Martha. Mit ihrer verwitweten Mutter unterhält sie einen kleinen Gasthof, betäubt bei ihnen einkehrende alleinstehende, reiche Männer mit Schlafmitteln und versenkt sie lebend in den nahen Fluß, um in den Besitz ihres Geldes zu kommen. „Das Versehen“ besteht darin, daß eines Tages ihr Bruder unerkannt aus der Fremde heimkehrt und dasselbe Schicksal erfährt. Die Aufklärung des Irrtums treibt die Mutter in den Selbstmord. Martha dagegen bekennt sich vor der Schwägerin Maria haßerfüllt und ohne Reue zu ihrer Tat, stellt nüchtern fest, der Tote habe nur für sein reiches und ihr armes Leben bezahlt, und sucht Maria die Verzweiflung einzureden. Als diese trotzdem Gott um Hilfe und Beistand anfleht, klingt als letztes Wort des Stückes ein schroffes „Nein“, dem eintretenden alten Diener in den Mund gelegt, auf.

In seinem auch schon in Deutschland aufgeführten „Caligula“ spielt dieser Größenwahnsinnige und grausame römische Gewaltherrscher wohl insofern die Rolle des absurden Menschen, als er in freiem Mißbrauch seiner Macht für alle Schandtaten doch glücklich ist und die Folgen derselben, seine Ermordung, gelassen hinnimmt. Im übrigen verfolgt er eher das Ziel, durch zahlreiche Schikanen seine noch natürlich und uneigentlich lebenden Untertanen über die Nichtigkeit, mangelnde Folgerichtigkeit und Absurdität ihres Lebens aufzuklären und sie so zur Einsicht ihrer unglücklichen Lage und zum neuen Freiheitsbewußtsein zu erziehen.

„Der Mensch wird dort (in der sinnlosen Welt) endlich wieder den Wein des Absurden und das Brot der Indifferenz finden, mit dem er seine Größe nährt“ (Mythe 75). Wir kennen jetzt den „Wein des Absurden“, den Camus kredenzt: sein Glaubensbekenntnis, das zu den zwei Sätzen zusammengeschrumpft ist: Die Welt ist absurd und ich bin frei. Und das „Brot der Indifferenz“, das er reicht: „Denn einerseits lehrt der Absurde, daß alle Erlebnisse indifferent sind und andererseits treibt er zur größten Quantität der Erlebnisse an“ (86). Wahrhaftig, selbst für den anspruchslosesten Geist ein geringer Wein und ein kraftloses Brot, die weder hell noch stark machen, geschweige denn einen modernen kranken Menschen gesund.

Uebersichten und Berichte

Eheabschluß wegen Drohung mit Selbstmord

Am 6. März 1949 kam Käthe M. zum Pfarrer des Kirchspieles K. und trug ihm ihren tragischen Ehefall vor: sie habe am Feste Peter und Paul 1948 in der Pfarrei S. den Peter R. geheiratet einzig und allein, weil er mit Selbstmord gedroht habe, falls sie ihn nicht heirate; er sei in sie geradezu vernarrt gewesen. Eine Ablehnung der Ehe bedeute für ihn den Ruin des Lebens. Entweder Ehe oder Selbstmord! Da ich als katholische Jungfrau einen Selbstmord des Bräutigams nicht vor Gott verantworten konnte und wollte, ging ich die Ehe ein. Ich sah voraus, daß sie einen unglücklichen Ausgang nehmen würde. Das zeigte sich bald. Unterdessen fing der Mann in seiner Haltlosigkeit ein anderes Verhältnis an. Ich möchte daher wissen, ob meine Ehe für ungültig erklärt werden kann.

Der Pfarrer, der in seiner katholischen Landpfarrei noch nie mit Eheprozessen zu tun hatte, versprach Käthe, beim nächsten Conveniat der Geistlichen des Dekanates die Angelegenheit zur Besprechung zu bringen. Dies geschah am 21. März. Die Verhandlung war ziemlich lebhaft. Den Reigen eröffnete ein Pfarrer, welcher vor einigen Jahren sich den Dokortitel im Kirchenrecht geholt hatte. Er erklärte: der Grundsatz: „quod imminet meis, imminet mihi“, findet sich bereits im Römischen Rechte; denn der Jurist Paulus sagt im elften Buch zum Edikt: es kommt nicht darauf an, wem das Übel droht, ob dem Vater oder den Kindern, „cum pro affectu parentis magis in liberis terreantur“ (L. 8. Par. 3. D. IV. 2). Auch im Kirchenrecht kehrt derselbe Gedanke wieder. Sinibaldus Fliscus (de Flisco oder Fiesco), später Innozenz IV., behandelt in seinem „apparatus in quinque libros Decretalium Gregorii IX.“ den Fall: wie steht es mit der Ehe einer Tochter, welche für den Vater den Tod befürchtet? (in cap. 14. X. IV. 1); Gregor X. auf dem Konzil von Lyon (c. 12. in VI^o, I. 6. c. 11 in VI^o V. 11). Endlich geht auch der hl. Thomas (P. III. Suppl. qu. 47 art. 2 ad secundum) auf diese Frage ein mit den Worten: „nec differt, utrum haec (damna corporalia sustinenda) pertineant ad personam propriam vel uxoris vel filiorum, vel aliorum huiusmodi.“ Auch Autoren nach dem Tridentinum behandeln dieselbe Frage, wie Sanchez, de matrimonio, lib. IV. disp. IV: „an mala . . . timeri debeant in propria timentis persona, vel satis sit in persona consanguineorum vel affinium?“ Ich möchte gern wissen, wie sich die neueren Kanonisten zu dieser Frage stellen.

Daraufhin erhob ein junger Kaplan, der im Apollinaris in Rom studiert hatte, seine Stimme und erklärte: Meine schriftliche Arbeit für das Lizentiat beschäftigte sich gerade mit dem Problem: „quod imminet meis, imminet mihi.“ Unter den neueren Autoren drückt diesen Gedanken sehr klar aus der berühmte Kanonist Rudolf Ritter von Scherer in seinem Handbuch des Kirchenrechtes, Bd. 2, S. 175 mit den Worten: „Gleichgültig ist es, ob das Übel dem Contrahenten selbst und unmittelbar oder mittelbar, weil zunächst einer ihm nahestehenden Person gedroht wurde.“ Mit Recht bemerkt Scherer: jede feste Begrenzung der Personen: Blutsverwandte, Schwägerleute, Freunde, Hausgenossen ist als zu äußerlich abzulehnen. Denn in jedem einzelnen Falle kommt es darauf an, ob der Handelnde durch jene Bedrohung tatsächlich selbst in Furcht versetzt wurde. Dieselbe Ansicht vertrat Gasparri bereits vor dem Kodex. Von den Autoren nach dem Kodex möchte ich nennen beispielshalber Linneborn, Ehe-recht (S. 322): „eine schwere Furcht kann in dem Eheschließenden auch dann hervorgerufen werden, wenn das Übel nicht ihn selbst bedroht, sondern solche

Personen, die ihm besonders nahestehen: Eltern, Geschwister, geliebte Angehörige.“ Triebs geht in seinem trefflichen Eherecht gerade auf unseren Fall ein, wenn er schreibt (S. 504): „als moralisches Übel muß m. E. auch die Drohung mit Selbstmord angesehen werden; z. B. der Bräutigam erklärt, er werde sich erschießen, wenn die Braut von der Hochzeit zurücktrete. Eine solche Drohung übt unter Umständen eine außerordentliche psychische Einwirkung aus, z. B. auf ein junges, religiöses Mädchen. Die Rota hat, soviel bekannt ist, sich in dieser Frage bisher ablehnend verhalten, aber wohl mit Unrecht.“

Audiat et altera pars. Bisher haben wir zwei römische Doktoren vernommen. Das genügt. Als Ehebandsverteidiger habe ich mich eingehender mit dem Ehehindernis von Zwang und Furcht beschäftigt; Triebs sagt nicht mit Unrecht: die Rota verhält sich ablehnend. Ich denke an die Rotaentscheidung vom 30. Januar 1928 (Decisiones S. R. R. vol. XX S. 39 ad 6). Die Klägerin behauptet: der Bräutigam drohte mit Selbstmord, falls ich ihn nicht heirate. Die Richter meinten: „malum, de quo agebatur, seu mors Claudii, si in se consideratur, non erat grave pro Palmira, quia homo ille erat extraneus sibi, immo a quo ipsa aversabatur . . . ob mortem Claudii, ne ipsa infamiam nec grave damnum rationabiliter aestimanda erat incursura. Si vero Palmira erga Claudium potius misericordia mota (perche il mio cuore non mi permetteva di prendermi la responsabilita di quello che sarebbe successo), id exsultat procul a metu ab extrinseco eaque gravi“ (I. c. p. 40). In der C. Taurinen. vom 23. April 1923 erklärte der Kläger: die Braut habe mit Selbstmord gedroht und deshalb habe er geheiratet (I. c. vol. XV. S. 74 ad 3). Das Gericht vertrat den Standpunkt: die Furcht war nicht „ab extrinseco“; ebenso wenig ungerecht; denn die Braut drohte ja sich das Leben zu nehmen, nicht dem Kläger; ihm und seinen Angehörigen drohte ja kein Übel. Ich verzichte darauf, noch weitere Rotaentscheidungen anzuführen.

Du tust gut daran, meinte der anwesende Official; du sprichst pro domo tua. Es gibt auch andere Entscheidungen der römischen Kurie, welche die Rechtsgrundsätze sehr gut beleuchten und zum gegenteiligen Resultat gelangen. Ein klassisches Beispiel für den Grundsatz: quod imminet meis, imminet mihi“, bietet die Causa Hydruntina (Otranto, Provinz Lecce in Süditalien). Sechsmal kam der Prozeß bei der Konzilskongregation zur Verhandlung mit dem Endurteil vom 21. November 1722. Der Fall lag so: Antonius hatte mit seiner Base Käthe ein Sittlichkeitsverbrechen begangen. Um sich der Strafe zu entziehen, verschwand der Täter. Stattdessen wurde der Vater eingesperrt, Mutter und Schwester wurden in der eigenen Wohnung in Haft gehalten; ein Bruder trotz des klerikalen Gewandes ebenfalls eingesperrt. Um seine Angehörigen von der Kerkerhaft zu befreien, ließ sich Anton nach erhaltener Dispens am 19. November 1714 trauen. Daraufhin wurde der Vater sofort aus der Haft entlassen. Doch Antonius focht bald darauf die Ehe an, denn er sei zur Ehe gezwungen worden, da sein Vater und seine Angehörigen in Haft gehalten wurden, um ihn zum Abschluß der Ehe zu nötigen. Diesen Nichtigkeitsgrund anerkannte auch die Konzilskongregation; nur machte sie geltend: Antonius vermochte Käthe nur dadurch nachgiebig zu machen, daß er ihr die Ehe versprach. Also liegt ein stuprum cum promissione matrimonii vor; nach damaligem Recht mußte der Übeltäter das verführte Mädchen heiraten. Ebenso interessant ist der Fall von Bordéaux, der nach 12 Jahren eine günstige Lösung fand. Die erste Instanz lautete: non constare de nullitate; dreimal vertrat die Konzilskongregation denselben Standpunkt; endlich erklärte am 20. Dezember 1902 dieselbe Kongregation: die bisherigen vier Urteile sind aufgehoben; constat de nullitate. Weshalb? „Quod imminet meis imminet mihi.“ Der Vater der Braut, welcher auf die Kasse des zukünftigen Schwiegersohnes angewiesen war, drohte

oft der Tochter: ich vergifte mich, ich schieße mir eine Kugel durch den Kopf, wenn du den Bewerber nicht heiratest (cf. Thesaurus S. C. C. vol. CLIV S. 491—504; vol. CLIX S. 177—199; vol. CLX S. 258—275; vol. CLXI S. 999—1021).

Haben wir keine neueren Rotaentscheidungen, welche die Ansicht des Offizials bekräftigen? Gewiß, erklärte der Professor des Kirchenrechtes. Ich erwähne nur eine, nämlich die Sentenz von Massimi (31. März 1922; Decisiones vol. XIV S. 78 ssq.). Der Fall lag so: eine gewisse Mävia hatte trotz vorgerückten Alters noch keinen Mann gefunden; sie machte sich daher an Caius heran und zwang ihn moralisch zum außerehelichen Verkehr mit der Absicht, ihn zur Ehe zu nötigen. Zugleich verband sie damit die Drohung: ich springe ins Wasser, wenn du mich nicht heiratest; in einem schriftlichen Nachlaß werde ich die Erklärung abgeben, daß du die Schuld an meinem Tode hast. Der Turnus war der Ansicht: die Folgen des Selbstmordes der Mävia sind schwer, denn der Bräutigam ist in der Öffentlichkeit in schlimmer Weise bloßgestellt; einerseits ist er öffentlicher Beamter, andererseits wird die Familie der Verstorbenen alles tun, um Caius vor der Öffentlichkeit für den Selbstmord verantwortlich zu machen. Der Turnus erklärte: es handelt sich in diesem Falle um eine schwere Furcht, die absichtlich von Mävia, der Verführerin des Caius, herbeigeführt wurde (*metus ab extrinseco*), und die zugleich ungerecht war; denn Mävia suchte ihn als Verführer einer Jungfrau und als Ursache des Selbstmordes zu brandmarken. Daher das Urteil: *constare de nullitate*.

Was ist nun der Erfolg unserer Disputation? fragte ein Pfarrer, der manchmal etwas eingeschlafen war. Sein Vikar antwortete: der Fall, daß der eine Verlobte, wohl meistens die Braut, dem anderen droht, sich das Leben zu nehmen, falls die Ehe verweigert wird, muß in der kirchlichen Judikatur durchaus berücksichtigt werden. Wie das Urteil von Massimi beweist, muß der Richter eine Ehe für ungültig erklären, wenn der andere Verlobte die Drohung für ernstgemeint hält und er nur mit Rücksicht auf die Drohung die Ehe einget. Ein Schema hierfür gibt es nicht. Der Richter muß jeden einzelnen Fall untersuchen, um sich Gewißheit zu verschaffen, daß die Elemente des canon 1087 gegeben sind.

Professor P. Gerard Oesterle OSB, Rom, San Anselmo

Die kultische Gebärde

„Es ist kein Wunder, daß man gerade heute den altkirchlichen Symbolismus gleichsam wieder entdeckt. Alle Zeiten, in denen der Bestand und das Dasein eines geistigen Reiches neu erlebt wird, vielleicht nach einer Periode verflachender Hinwendung zu dem Äußeren und Sichtbaren, zum Stoff und seinen Erscheinungen, haben Freude am Symbol. In ihm findet das Nebeneinander des Sinnhaften und der geistigen Welt seine Auflösung, wird die Spannung dieser beiden Bereiche, in die der Mensch hineingestellt ist, überbrückt“, so schrieb K. Prümm 1939 (*Christentum als Neuheitserlebnis*, S. 415). Zur Aufhellung der christlichen Symbolwelt, zur Wiedereroberung des „sakramentalen Denkens“ ist auch das Werk von Thomas Ohm OSB¹ ein wichtiger Beitrag. Es breitet einen großen Reichtum an Material - vielfach aus eigenen Beobachtungen in Missionsländern geschöpft, - vor dem Leser aus und verarbeitet eine bemerkenswerte Fülle von Literatur zu dem komplizierten Thema. Es ist ein wichtiger Beitrag zur Deutung des christlichen Kults, die nach den Vorarbeiten von Bachofen, Gennep, Levy-Bruhl, Festugière, Frazer, Cassirer, Dölger, Ziegler,

¹ Thomas Ohm OSB., *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*. Leiden 1948. 471 S.

H. Rahner, um nur einige bedeutende Namen zu nennen, als Gegenstück zu J. A. Jungmanns monumentalem Werk „Missarum Sollemnia“ geschrieben werden muß. Und zwar ist es kein rein wissenschaftliches Interesse, das solche Studien mit Aufmerksamkeit verfolgt und ersehnt, sondern zugleich ein praktisches pastorales Interesse: die gesamte volksliturgische Arbeit drängt dahin, die „heiligen Zeichen“ (die Deiknymena und die Dromena) wieder von Grund auf vollziehbar zu machen. Guardinis schmales Büchlein, vor über zwanzig Jahren geschrieben, war ein erster wesentlicher, aber noch schüchterner Vorstoß auf dieser Bahn.

Das pastorale Interesse überwiegt, wie der Autor ausdrücklich S. 1 bemerkt, bei diesem Buch; und man möchte fast sagen: leider, — und zwar vor allem aus zwei Gründen. Erstens bricht immer wieder die apologetische Tendenz durch, ein manchmal ängstlich anmutendes Bestreben, die christliche Gebärde von der „magischen Gebärde“ abzugrenzen (vgl. bes. S. 110, 369, 374, 385). Es geht aber bei der christlichen Symbolik, wie Ohm selbst wiederholt zum Ausdruck bringt, zunächst gar nicht um spezifisch christliche, sondern um allgemeinemenschliche Dinge. Die Gemeinsamkeit der Riten in den verschiedensten Religionen „liegt in der auf den Symbolismus angelegten Menschennatur“ (H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, S. 62). Ferner sind „die Begriffe und Ausdrucksmittel für die höheren Bezirke der Religion überhaupt ja alle letztlich in einer niederen Sphäre beheimatet“ (K. Prümm, Das antike Heidentum und die altchristliche Welt, S. 328). Es geht ja um die Deutung von Phänomenen, um die Ausdrucksformen, nicht um die Inhalte, die allein spezifisch christliche sein können. Was nun insbesondere die Gebärde angeht, so kann m. E. nicht davon die Rede sein, daß sie reiner Ausdruck, sozusagen etwas Spielerisches ist, sondern, wie schon die Ethymologie verrät (bern- tragen, Gebaren- Betragen — es gibt also keine „leere“ Geste!), sie ist voller Absicht, und diese ist ihr nicht vom Intellekt gegeben und auch nicht vom freischwebenden Gefühl, sondern vom Willen, und zwar von einem aus den Tiefen aufbrechenden Willen zur Macht über die Welt, zur Bändigung ihrer Gewalten, zur Ordnung ihres verwirrenden Vielerlei. Jede kultische Gebärde, auch die scheinbar passive des Hinnehmens (z. B. die geöffneten Arme oder die Prostration) ist Wirkzeichen, ist gebieterische Handlung. Das Verhalten der „mentalité primitive“ (im Gegensatz zu unserer rationalen, reflexiven Mentalität) besteht in lauter „participations et exclusions mystiques“ (Levy-Bruhl). Prédire (einerlei, ob durch Worte oder durch Gesten) ist in diesem Sinn gleichbedeutend mit produire. Ist dieses Verhalten magisch? Nun, wenn man darunter Zauberei versteht, dann hat man zuviel behauptet. Versteht man darunter aber nur die bestimmte Art und Weise, der Welt gegenüber zu treten und sie zu bewältigen, dann könnte man sich mit dem so gefürchteten Wort vielleicht abfinden. Man darf die Bedeutung, besser: die Absicht eines einzelnen Ritus nicht vorschnell umdeuten wollen, damit er ins Glaubensgefüge der Offenbarungsreligion „paßt“, sondern man hat ihn in seinem ursprünglichen Sinn stehen zu lassen. Daß er nicht mehr verabsolutiert ist, das allein unterscheidet den christlichen Ritus vom heidnisch-zauberischen.

So ist es zweitens auch zu bedauern, daß Ohm die Riten so oft in ihrer Funktion als „Hilfsmittel“ zum Gebet und andern Zwecken betrachtet. Sie sind dadurch in der Gefahr, als leere Hüllen angeschaut zu werden, in die beliebig dieser und jener Inhalt getan werden kann. Auch die Interpretation von Gebärden als Ausdruck von „Hingabe“, „Ehrfurcht“, „Reue“ usw. führt von den Ursprüngen weg, ist nicht mehr genuin, sondern entspricht einer nachträglichen, rationalen Betrachtung. Ich bedauere es, daß die Linie, wie sie z. B. bei der Darstellung des kultischen Kusses (S. 219) und der manuellen Berüh-

rungen (S. 241f) eingeschlagen ist, nicht durch das ganze Buch eingehalten wurde. Ein Satz wie dieser: „Besonders nützlich sind die Gebärden in Verbindung mit den entsprechenden Worten“ (S. 116) läßt die wichtige Frage nach eben dieser Entsprechung offen, abgesehen davon, daß der Gesichtspunkt der Nützlichkeit wieder zu sehr von außen herangetragen scheint.

Wie gesagt, es geht um die Frage, ob man den ganzen Komplex schon in die pastorale Betrachtung einbeziehen darf, ehe seine Phänomenologie ganz unabhängig von praktischen Gesichtspunkten genügend durchgeklärt ist. Was der Verfasser über den heiligen Kuß, die Prostration und den sakralen Tanz zu sagen hat, zeigt, daß er sehr wohl die wahren Grundlagen, besser vielleicht: die Tiefenschicht kennt, aus der die Riten gewachsen sind, und daß er wie wenige andere dazu berufen scheint, eine Phänomenologie der Riten zu schreiben.

Stadtpfarrer Dr. Alfons Kirchgäßner, Frankfurt am Main

Moderne Volksmission

In der Fastenzeit 1949 fand in Innsbruck nach gründlicher Vorbereitung die größte österreichische Volksmission der Nachkriegszeit statt¹. Man hatte die Stadt (80 000 Katholiken) in 17 Missionszentren aufgeteilt. Die Mission selber wurde in drei Stufen gehalten: In den beiden ersten Wochen besuchten die Missionare sämtliche Familien, in der dritten und vierten Woche gingen sie in die Betriebe, die beiden letzten Wochen war „Predigtmission“, und zwar in der fünften Woche für die Frauen und in der sechsten Woche für die Männer.

Das Ergebnis: Als „der beste Teil der Mission“ wurden allgemein die Hausbesuche bezeichnet, weil in den Familien vieles besprochen und geklärt werden konnte, was die Kanzel allein nie hätte lösen können.

Überraschend war der Erfolg der Betriebsmission. Zahlreiche Unternehmer hatten bezahlte Arbeitsstunden zur Verfügung gestellt, so daß die Missionare in den Fabriken und auf den Bauplätzen „Betriebsrunden“ mit Aussprachen halten konnten. Man kam mit den Arbeitern in ein viel herzlicheres Gespräch als mit den Angestellten, „die sich oft sehr blasiert gaben und mit alten Ladenhütern (Waffensegen usw.) opponierten“. Übrigens zeigte sich, daß die Kommunisten in der Debatte allen anderen Arbeitern weit überlegen waren.

Durch die Predigtmission der beiden letzten Wochen wurde etwa ein Drittel der Bevölkerung erfaßt: 30 Prozent der Katholiken besuchten die Predigten, 35 Prozent empfangen die Sakramente. „Die Kinder waren mit 90 Prozent an der Spitze, die Jugendlichen wiesen 20 Prozent Beteiligung auf (männliche Jugend bis 10 Prozent Minimum, weibliche Jugend 30 Prozent), die Erwachsenen 25 Prozent (Männer teilweise bis 12 Prozent Minimum, Frauen bis 35 Prozent Maximum).“ Es wurden 131 Ehen in Ordnung gebracht. Von 6000 Ausgetretenen kehrten 286 zur Kirche zurück. In den Krankenhäusern nahmen 80 Prozent der Katholiken an den Predigten teil, 60 Prozent empfangen die Sakramente.

Die Volksmission machte offenbar, daß zwei Drittel der Innsbrucker Bevölkerung nicht mehr gläubig sind. Es sind die politisch Verbitterten der NS-Zeit, die Altliberalen und die Sozialisten. Ein allgemeiner Vorwurf war: „Wenn die Katholiken anders wären, könnten auch wir wieder Christen werden.“

Dr. Jos. Höffner.

¹ Vgl. den Bericht im Salzburger „Klerus-Blatt“ 1949, Nr. 11.

Besprechungen

KIRCHENGESCHICHTE

Hilarin Felder, *Der Christusritter aus Assisi*. Verlag B. Götschmann, Zürich-Altstetten 1941, 165 Seiten, 5,80 DM.

Verf. zeichnet das Bild des Poverello auf dem Hintergrund des Ritterideals jener Zeit. Charakteristische Züge der Persönlichkeit Franzens werden so erst verständlich: sein gläubiger Sinn, seine Begeisterung für Christus und seine Kampfbereitschaft für das Gottesreich auf Erden sind auch Wahrzeichen des christlichen Ritters. Franz hat nachweisbar im Banne der französischen Ritterdichtung gestanden, in der das ursprüngliche Ideal der Kreuzzugsperiode widerklingt. Bauarbeit an Kirchen, wie Franz sie betreibt, wird auch in den Ritterliedern als Ehrensache des mittelalterlichen Helden angesehen. Nach Art der ritterlichen Spielleute ersingt sich Franz die Mittel für seine Kirchenbauten. Mit dem Rolandslied und den Artusdichtungen wohlbekannt, sieht Franz in den Paladinen der französischen Heldenepik Typen seiner Christusritterschaft: „Diese meine Brüder sind meine Ritter von der Tafelrunde“ — sagt Franz nach dem Zeugnis der Vita Fr. Aegidii. Sein Verhältnis zu Christus sieht er im Lichte des Verhältnisses von Lehnsmann und Lehnsherrn. Es verlangt von ihm vor allem Gefolgschaftstreue. Von daher ist Franzens Sehnsucht nach dem Martertod im Kampf gegen die Ungläubigen zu verstehen. Er vergeistigt allerdings die Kreuzzugs-idee, indem er im Gegensatz zur Schwertmission der Kreuzfahrer seine Brüder zu Predigt und Apostolat unter den Ungläubigen verpflichtet. Auch in der Minne zur edlen Frau (hier wiederum in der vergeistigten Form der personifizierten Armut) kennzeichnet sich Franz als ritterlichen Troubadour. Mit den Troubadours hatte er gemein den Drang zur bildhaften Darstellung, zur Mimik und Dramatik. — Das vorliegende Buch bietet für seine Darstellung die erforderlichen Quellenbelege. Es zeichnet sich aus durch klare und allgemeinverständliche Sprache. Bei der Behandlung der ritterlichen Ethik und der Kreuzzugs-

idee wünschte man die Verarbeitung neuerer Literatur. E. Hegel

Eßer, Kajetan: *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi*. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen Bd. 15), Münster i. W. 1949, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, XIX u. 212 S., 14,50 DM.

Die vorliegende Untersuchung, übersichtlich disponiert und die Teilergebnisse jeweils zusammenfassend, orientiert zunächst über die bisher geleistete Forschungsarbeit, die divergierenden Ansichten der Forscher und die derzeitige Lage des Problems. Die eigene Forschung des Verfassers gründet auf einer umfassenden Kenntnis der Handschriften und dem Aufweis der Handschriftenfamilien sowie der Textgeschichte und kommt zu dem Ergebnis, daß die etwa 100 Jahre nach seinem Entstehen einsetzende handschriftliche Überlieferung des Testamentes in den wesentlichen Gedanken sehr einheitlich ist. „Diese Tatsache ist um so höher zu bewerten, als das Testament im ersten Jahrhundert seines Bestehens eine vielberufene Streitschrift gewesen ist“ (S. 96). Die Fülle der verschiedenen Lesarten hinsichtlich der formalen Seite des Textes wird kritisch gesichtet und beurteilt auf Grund der in der Literatur des ersten franziskanischen Jahrhunderts sich findenden Zitate des Testamentes, vor allem aber einer Untersuchung über die Ursachen, welche die formale Textentwicklung des Testamentes vorangetrieben haben. „Nach alledem muß die Textgestalt des Testamentes dem ursprünglichen Wortlaut am nächsten kommen, die von der Beeinflussung durch die verschiedenen Entwicklungsursachen in weitest möglichem Umfang frei blieb. Die kritische Sichtung aller Varianten in Handschriften und Zitaten, die hier herangezogen wurden und welche die Untersuchung auf die breiteste Basis stellen, die bisher erreicht wurde, führt zu dem überraschenden Ergebnis, daß die bislang vorliegenden kritischen Ausgaben von Boehmer und Lemmens trotz ihrem bedeutend geringeren

Material Erhebliches geleistet haben“ (S. 97).

In derselben methodisch sauberen Weise wie die Echtheit des Testaments werden seine Entstehungszeit und Entstehungsweise untersucht und das für die geistige Gestalt des Heiligen wie die Ordensgeschichte so wichtige letzte Opusculum des Poverello interpretiert und seine Bedeutung herausgearbeitet.

Neben der flüssigen und klaren Darstellung seien mit besonderem Dank das Handschriften-Verzeichnis, die Aufstellung der Handschriftenfamilien und die Text-Editio mit dem Varianten-Apparat vermerkt. Die volle Anerkennung, die dem Verfasser für die geleistete Arbeit gebührt, möge ihn ermuntern, der für die mittelalterliche Kirchengeschichte so notwendigen quellenmäßigen Franziskus-Forschung weiterhin zu dienen. E. Hegel

Lasowski, Ernst: Geschichte aus dem Glauben. Zehn Aufsätze. Freiburg i. Br. 1949, Verlag Herder, 134 Seiten, 3,80 DM.

Seit Kriegsende hat sich eine Reihe von Veröffentlichungen mit mehr oder weniger wertvollen Betrachtungen über den Sinn der Geschichte beschäftigt. Die hier vereinigten Aufsätze charakterisiert der Verf. selber in einer Vorbemerkung als „Gelegenheitsarbeiten, ungleich nach Entstehungszeit, Absicht und Art“. Der Versuch, durch ihre Veröffentlichung auch nicht fachwissenschaftlich interessierte Kreise von verschiedenen Seiten her an das Problem, ob und wie man Geschichte vom Glauben her sehen und deuten könne, heranzuführen und zu eigenem Nachdenken anzuregen, darf als gelungen bezeichnet werden. E. Hegel

BENEDIKTINISCHES

P. E. Heufelder OSB, Der Weg zu Gott nach der Regel des heiligen Benediktus. Dülmen i. W., A. Lauermannsche Buchhandlung, o. J. (1948), 192 S.

Wer, ohne in umständliche wissenschaftliche Problematik verstrickt werden zu wollen, schlicht einen Zugang zur christlichen Lebensweisheit und Vollkommenheitslehre des abendländischen Mönchsvaters sucht, findet in dem Schäftlarnr Professor und Niederaltärer Prior, der hier zu ihm

spricht, einen zuverlässigen und sympathischen Führer. Aber auch wer schärfer zuschaut, wird im allgemeinen einverstanden sein können; in einem entscheidenden Punkte wird er allerdings auf eine für das meiste zeitgenössische benediktinische Schrifttum charakteristische Unschärfe stoßen: in der Frage nach dem Gott der Regula. Im allgemeinen trägt der Verf. (m. E. mit Unrecht) unbedenklich in die Welt der Regula die „Per-Christum-Frömmigkeit“ ein, wie sie dem liturgischen Priestergebet eigen ist (so sehr, daß die berühmte Schlüsselstelle für die Frömmigkeit der Regula im 2. Kap. („Abba, Pater“ als „vocabulum Christi“) wiederholt als Zeugnis für Gottvater-Frömmigkeit angerufen wird: vgl. 12. 34. 163). Daneben stehen dann unvermittelt Aussagen, die (m. E. mit Recht) die Frömmigkeit der Regula als eine „Ad-Christum-Frömmigkeit“ erscheinen lassen (vgl. die zweimalige Verdeutlichung der entscheidenden Frömmigkeitshaltung der Regula durch das Gebet Pauli (Apg 9, 6) zum erhöhten Christus: 62. 156 oder die Linien zum östlichen Jesusgebet: 163).

E. v. Severus OSB, Fremde beherbergen. 2. Aufl. Hamburg, Hansa-Verlag Josef Toth, 1947. 111 S.

Es war ein glücklicher Gedanke, der in diesen 1943 erstmalig erschienenen Vorträgen Gestalt gewonnen hat: einen Zug am christlichen Menschenbild (und einen wie bedrängend zeitgemäß gewordenen!) herauszugreifen und dann in geschickter Auswahl „die Worte der Liturgie, die Zeugnisse der Geschichte und die Lehren der Kirchenväter und Heiligen in Wort und Beispiel“ (Vorwort) zusammenzustellen, die geeignet schienen, diesen Zug in heller und warmer Lebendigkeit aufleuchten zu lassen (vgl. etwa das prachtvolle Chrysostomus-Zitat 28 f.). Ob nicht manchem dürren Lehrsatz unserer moraltheologischen Kompendien solch ein Eingetauchtwerden in das warme Licht der traditio not- und wohlthäte?

Bedenken dürften gegen die beiden etymologischen Ableitungen zu „Pontos Euxenos“ (32) und „hostia“ (37) bestehen; zu beanstanden ist das ungeschickte Anbringen der knappen, aber dankenswerten Anm. jeweils am Ende seines Kapitels. B. Fischer

Eingesandte Schriften

Die Aufnahme in dieses Verzeichnis bedeutet keine Empfehlung. Bei der großen Zahl der eingesandten Schriften können wir uns nur dann zu einer Besprechung verpflichten, wenn das Buch ausdrücklich von uns angefordert worden ist.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Anwander, Anton, Die Religionen der Menschheit. 2. Aufl. Herder-Freiburg 1949. 416 S., 32 Bildseiten u. 1 Karte, geb. 16,— DM.
- Brinkne, Joh., Offenbarung und Kirche. Bd. II: Existenz der Offenbarung. Die Kirche. 2. Aufl. Schöningh-Paderborn 1949. 394 S., geb. 12,50 DM.
- Karrer, O., Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Carolusdruckerei Frankfurt/M. 1949. 4. Aufl. 328 S., geb. 8,50 DM.
- Newman, John Henry, Die Kirche und der Zustand der Welt. Herausgegeben und eingeleitet von Werner Becker, übersetzt von Hans Weickert. Herder-Freiburg 1949. 104 S., geb. 2,50 DM.
- O'Brien, John A., Der Glaube der Milltonen. Die Beweise der Katholischen Religion. Patloch-Verlag Aschaffenburg 1949. 723 S., geb. 12,— DM.
- Thibon, Gustave, Bestimmung des Menschen. Übersetzt von C. H. Eickert. L./Schwann, Düsseldorf 1949. 71 S., geb. 3,50 DM.

MYSTISCHE THEOLOGIE

- Jaegen, Hieronymus, Das mystische Gnadensleben. 4. (vom Verf. überarb. 3.) Aufl. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Ignaz Backes. F. H. Kerle Verlag Heidelberg 1949. 184 S., geb. 7,— DM.
- Lauer, Nik., Barbara Pfister. Eine pfälzische Stigmatisierte. 3. Aufl. Pilger-Verlag Speyer 1949. 136 S., geb. 3,60 DM.
- Lull, Ramon, Das Buch vom Liebenden und Geliebten. Eine mystische Spruchsammlung. Aus dem Altkatalanischen übersetzt und herausgegeben von Ludwig Klabber. Verlag Otto Walther AG Olten 1948. 156 S., geb. 5,70 Fr.
- Rahner, Hugo, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit. Pustet-Salzburg 1949. 126 S.
- Schmidt, Hermann, Geborgen im Vatergott. Schöningh-Paderborn 1949. 484 S., geb. 8,80 DM.
- Theresia von Lisieux, Geschichte einer Seele und weitere Selbstzeugnisse. Gesammelt, übersetzt und eingeleitet von Otto Karrer. Verlag Ars Sacra Josef Müller, München 1949. 262 S., Leinen 8,90 DM.

KIRCHENGESCHICHTE — KUNSTGESCHICHTE

- Bremer, Hermann Josef, Kirchengeschichtliche Charakterbilder. II. Aufl., besorgt von H. Storz. Hanstein-Bonn 1949. 184 S., kart. 3,80 DM.
- Jedin, Hubert, Kardinal Contarini als Kontroverstheologe. Aschendorff-Münster 1949. 48 S., 2,25 DM.
- Juris, Otto, Das Haus im Krahn zu Trier. 100 Jahre Mutterhaus der Trierer Borromäerinnen. Paulinus-Verlag Trier 1949. 112 S., geb. 4,80 DM.
- Schuchert, A., Festschrift August Reatz, Jahrbuch für das Bistum Mainz 1949.

Verlag des Bischöfl. Stuhles, Mainz 1949. 418 S., geb. 16,— DM.

- v. Witzleben, Elisabeth, Die Glasfenster des Kölner Domes. Paul Patloch Verlag Aschaffenburg 1949. Mit 32 Tafeln, geb. 18,— DM.

EXEGESE: ALTES TESTAMENT

- Allgeier, Arthur, Die neue Psalmenübersetzung. Mit einer Tabelle des neuen Wortschatzes. Deutsch bearbeitet in Verbindung mit Heinrich Schneider, Othmar Heggelbacher, Alfons Deissler von Arthur Allgeier. Herder-Freiburg 1949. 356 S., geb. 9,80 DM.
- Eis, Gerhard, Frühneuhochdeutsche Bibelübersetzungen 1400—1600. G. K. Schauer-Verlag, Frankfurt/M. 1949. 144 S., brosch. 5,80, geb. 7,80 DM.
- Heinisch, Paul, Geschichte des alten Testaments. I. Hälfte. Hanstein-Bonn 1949. 200 S., kart. 8,50 DM.
- Hempel, Johannes, Worte der Propheten. In einer neuen Übertragung und mit Erläuterungen. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1949. 324 S., geb. 9,80 DM.
- Henne, Eugen, O. M. Cap., Das Alte Testament, übersetzt und erläutert. Bd. I—II. Stiftsbuchhandlung St. Florian 1949. 17,— DM.
- Ketter, Peter, Die Psalmen. 4. neubearbeitete Aufl. Kepplerhaus, Stuttgart 1949. 208 S., geb. 3,40, kart. 2,50 DM.
- Miller, Athanasius, OSB, Die Psalmen. Nach dem neuen im Auftrag von Papst Pius XII. hergestellten latein. Wortlaut. Lateinisch u. deutsch. 14. Aufl. Herder-Freiburg 1949. 544 S., geb. 12,50 DM.

EXEGESE: NEUES TESTAMENT

- Bargellini, Piero, Er. Erzählungen aus dem Leben Jesu. Deutsch von H. Moser. Pustet-Regensburg 1949. 120 S., kart. 3,50, geb. 4,50 DM.
- Berbuir, Eucharius, Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannes-Prologs. Herder-Freiburg 1949. 240 S., geb. 8,50 DM.
- v. Campenhausen, Hans, Frhr., Die Askese im Urchristentum. Verlag J. C. B. Mohr (P. Siebeck) Tübingen 1949. 48 S., brosch. 1,50 DM.
- Fascher, Erich, Jesus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte. Max Niemeyer Verlag, Halle/S. 1945. 42 S., 3,50 DM.
- Fenelon, Francois de la Mothe, Biblische Betrachtungen. Herausgeb. von Carl Maier. Herder-Freiburg 1949. 64 S., geb. 2,50 DM.
- Kleine-Natrop, Joh., Der neue Mensch in Christus. Eine Erschließung des Epheserbriefes. Schöningh-Paderborn 1945. 136 S., kart. 3,— DM.
- Könn, Josef, Gott und Satan. Schriftlesungen über die Geheimnisse Offenbarung. Benziger, Einsiedeln/Köln 1949. 448 S., geb. 19,80 sfr.
- Lagrange, Marie-Joseph, O. P., Das Evangelium von Jesus Christus, übersetzt von Prof. Dr. Otto Kuß, Kerle-

- Verlag, Heidelberg 1949. 758 S., geb. 15,— DM.
- Meinertz, Max**, Neuere Funde zum Text des Neuen Testaments. Eine akademische Rede. Aschendorff-Münster 1949. 18 S., kart. —, 60 DM.
- Rathgeber, Alfons Maria**, Petrus der Felsenapostel. Ein Lebensbild Petri. Habel-Regensburg 1949. 320 S., geb. 7,— DM.
- Rebstock, Bonaventura, OSB**, Vom Wort des Lebens. Gedanken zum Johannes-Evangelium im Geist der heiligen Väter. Bd. II. Der Heimgang. Paulus-Verlag, Recklinghausen 1949. 335 S., geb. 14,— DM.
- Schlier, Heinrich, und Warnach, P. Viktor**, Die Kirche im Epheserbrief. (Beiträge zur Kontroverstheologie I). Aschendorff-Münster 1949. 114 S., kart. 4,80 DM.
- Schmid, Josef**, Synopse der drei ersten Evangelien. Mit Befügung der Johannes-Parallelen. Pustet-Regensburg 1949. 215 S., kart. 11,50, geb. 13,80 DM.
- Staab, K. und Freundorfer, J.**, Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe. (Regensburger Neues Test. Bd. 7) Pustet-Regensburg 1949. 254 S., kart. 7,80, geb. 9,80 DM.

MORALTHEOLOGIE UND ASZETIK

- Dessauer, Philipp**, Erwartung der Ewigkeit. Ansprachen und Meditationen. Verlag Jos. Knecht, Frankfurt/M. 1949. 367 S., kart. 6,50 DM.
- Dinslage, Ed.**, Unser Gebet, wie es ist und wie es sein soll. Ein Weck- und Mahnruf. Johannesbund Leutesdorf 1949. 18 S., —, 25 DM.
- Egenter, Richard**, Das Edle und der Christ. 2. Aufl. Gangolf Rost Verlag Westheim b. Augsburg 1949. 214 S., geb. 4,80 DM.
- Ehekatechismus**. Päpstliche Weisungen über Ehe und Erziehung. Roma-Verlag Eichstätt-Rom-Frankfurt 1950. 103 S., 2,50 DM.
- Feckes, Carl**, Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben. Herder-Freiburg 1949. 476 S., geb. 14,50 DM.
- Franz, Ingbert, OFM**, Das Hohelied der Liebe läßt uns singen! Schöningh-Paderborn 1950. 192 S., kart. 3,80, geb. 4,80 DM.
- Gräf, Richard, CSSP**, Selig die Hungernden. 15.—16. Aufl., Pustet-Regensburg 1949. 202 S., geb. 4,80 DM.
- Grün, Sturmliu, OSB**, Gespräche über die göttliche Vorsehung. Paul Pattloch-Verlag Aschaffenburg 1948. 360 S., geb. 8,50 DM.
- Jone, H.**, Katholische Moraltheologie. 13. Aufl., Schöningh-Paderborn 1949. 690 S., geb. 14,— DM.
- Klug, I.**, Die Tiefen der Seele. Moralphysiologische Studien. 11. Auflage, Schöningh-Paderborn 1949. 463 S., geb. 12,— DM.
- Pankratia, Sr.**, Rosenkranz und Lebensgestaltung. Johannes-Verlag Leutesdorf und Berlin 1949. 32 S.
- Van Aken, B., S.J.**, Lebensschule für Ordensfrauen. 6. Auflage, Schöningh-Paderborn 1949. 478 S., geb. 8,80 DM.

CHRISTLICHE GESELLSCHAFTSLEHRE

- Daniel-Rops**, Jenseits unserer Nacht. Ein Christ vor der Technik. M. Grünewald-Verlag, Mainz 1948. 144 S., 5,20 DM.
- Hauser, Richard**, Autorität und Macht. Die staatliche Autorität in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1949. 431 S., geb. 13,60 DM.
- Hengstenberg, Hans-Eduard**, Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft. Glock & Lutz-Verlag Nürnberg 1949. 201 S., kart. 5,20 DM.
- Messner, Johannes**, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1950. 951 S., geb. 40,— DM.
- v. Nell-Breuning, O., SJ. und Sacher, Hermann**, Zur Wirtschaftsordnung. (Wörterbuch der Pol., Heft 4). 312 Sp., Herder-Freiburg 1949. 6,50 DM.
- Stratmann Franziskus, OP**, Die Heiligen und der Staat. Bd. II: Petrus, Paulus, Märtyrer, Helena. Carolus-Druckerei Frankfurt/M. 1949.

PÄDAGOGIK — HOMILETIK KATECHETIK

- Ambold, Beat, SJ**, Im Bannkreis des Herrn. Ein Sonntagsbuch. Roma-Verlag Eichstätt-Rom-Frankfurt/M. 1950. 445 S., geb. 10,— DM.
- Berghoff, St.**, Blinkfeuer. Pustet-Regensburg 1949. 3. Aufl. kart. 5,—, geb. 6,20 DM.
- Biber, Max**, Kinder erobern die Welt. Wie Hans und Gretel Kreuzritter wurden. Winfried-Werk Augsburg 1949. 130 S., geb. 2,85 DM.
- Bremer, Ferdinand**, Wandel im Licht. Bd. I der „Katholischen Glaubenslehre.“ Hanstein-Bonn 1949. 144 S., kart. 3,80 DM.
- Breucha, H. u. Weber, A.**, Erstkommunionunterricht. Merksätze für Kinder. Zusammengestellt von einer katechet. Arbeitsgem. von Priestern der Diözese Rottenburg. Verlag O. Schloz, Stuttgart 1948. 30 Pfg.
- Brugger, Walter, SJ**, Kommunionbriefe an einen Jungen. Pilger-Verlag Speyer 1950. 54 S., geb. 2,80 DM.
- Fabian, P.**, Wir beten den Katechismus. Thomas-Verlag, Kempen 1949. 30 Pfg.
- Hansen, Wilh.**, Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes. Kösel-München 1949. 509 S., 16,50 DM. 2. Aufl.
- Kampmann, Theoderich**, Klerkegaard als religiöser Erzieher. Schöningh-Paderborn 1949. 64 S., kart. 2,— DM.
- Müller, Richard**, Der Osterweg des Erstkommunionkinds. 2. Aufl., Verlags- u. Handelsdruckerei Lorch-Württ. 1949. 25 Pfg.
- ds., Mutter**, hüte mein Licht. Abendfeier am Erstkommuniontag. Verlags- und Handelsdruckerei Lorch-Württ. 1949. 5 Pfg.
- ds.**, Zum königlichen Ostermahl. Gemeinsame Feier der hl. Messe zur Erstkommunion am Weißen Sonntag. Verlag der relig. Bildungsarbeit, Stuttgart 1949. 30 Pfg.
- Der Weiße Sonntag**. Zwölf Hefte für Erstkommunikanten. Hrsg. von Hubert Göbels, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1950.

*In die Kultur unserer
Nachbarvölker*

Einblick zu gewinnen, ist heute wichtiger denn je. Nicht zuletzt gilt dies für die großen religiösen und kulturellen Strömungen in England und Frankreich. Hierzu empfehlen wir Ihnen:

M. Loosen

Geistiges Frankreich

Rufer und Kräfte christlicher Erneuerung

56 Seiten. Kart. DM 1,65

M. Loosen

Pilgerfahrt in England

Eindrücke und Gedanken zu englischer Geschichte, Kirche, Kultur.

72 Seiten. Kart. DM 1,65

Paulinus-Verlag · Trier



Franz Binsfeld & Co.

Nachfolger Josef Dornoff

Trier, Saarstrasse 39

Fernsprech-Nummer 2938

Ausführung von Kirchen-
fenstern und Glasmalereien



UNIVERSAL-KLEINBILDWERFER

HOCHSTER LICHTSTARKE DURCH
ASPHÄRISCHEN KONDENSOR.
5x5 und 6x6 IN EINEM GERÄT
BILDBAND- u. MIKRO-ANSATZ

Ed. Liesegang Düsseldorf Postfach 124



Qualitätsweine

R. Lentzen-Deis

Bernkastel-Kues

an der Mosel



HUBERT ELSSEN WITTLICH

Telefon 385 Gegründet 1870

Möbeltransporte
mit modernen Automöbelwagen

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt
Gegr. 1846 - Fernsprecher 4492

Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

56 Jahre

unverwüstliche Wand = Anstriche und Malereien
aussen und innen an

Kirchen, Kapellen, Klöstern,
Krankenhäusern Schulen, usw.

Fordern Sie Unterlagen!

Beeck'sche Farbwerke Aurel Behr, Krefeld

Möbeltransporte

mit Auto-Möbelwagen seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf.

Fernsprecher 2800

Trier

Thebäerstraße 47/49

V 106

15. MRZ. 50

DZ

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

59. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

Aufstieg zur Familienpädagogik / F. J. Peters	65
Sartre's atheistischer Existentialismus / Joseph Lenz	73
Psychotherapie und Seelsorge / Rolf Naber	81
Heiligkeit in der Welt und Weltliche Institute / Bernhard Puschmann	90
Das Eigentum in christlicher Sicht / Joseph Höffner	99

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Seminaristen aus Putativehen / P. G. Oesterle OSB.	110
Die Trierer Universität 1473—1798 / Alois Thomas	113
Springiersbach als Erneuerer des kanonischen Lebens im 12. Jahrhundert / P. Peter Blum	116
Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940—1947) / Joseph Barbel CSSR.	120

BESPRECHUNGEN	126
-------------------------	-----

HEFT 3/4
MÄRZ/APRIL 1950

PAULINUS - VERLAG - TRIER

Bessere Qualitäten - für weniger Geld!

Alle Spezialmarken Zigarren, Zigarillos, Stumpen
(besonders preisgünstige, allerfeinste Fehlfarben) stets vorrätig

Josef Ganz, Tabakfachhandel, Trier
Hauptmarkt 22 Telefon 3291

Wertvoll für den Kommunionunterricht!

4. neubearbeitete Auflage - 34. - 38. Tausend

Huberta Schmetz, Ursuline

An ewigen Brunnlein

Mit farbigen Bildern von Tilde Eisgruber · 176 Seiten. Halbl. DM 5,70

PAULINUS - VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium
des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewigerstraße 139
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie), Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM
zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.
Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Aufstieg zur Familienpädagogik

Von Prälat Universitätsprofessor Dr. F. J. Peters, Bonn

„Staatsjugend“

Das war ein schwarzer Tag für Deutschland, an dem der Führer der NSDAP, dessen Hand über alle Machtmittel des modernen Staates verfügte, vor dem Volke und der Welt proklamierte: „Wir werden den Eltern die Kinder nehmen!“ An die Stelle der Familie, einer von Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam getragenen Autorität, drängte sich eine Gewalt, deren Gepräge sich immer deutlicher und offener als Härte, Brutalität und Fanatismus abzeichnete. Wer das Führerwort las und bedachte, wurde von Entsetzen gepackt. Ein Schrei der Entrüstung aus allen Gauen wäre die rechte Antwort darauf gewesen. Er blieb aus. Man ließ es geschehen, daß Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam gegen die Eltern fortschreitend untergraben und die Volksjugend in einem unheilvollen Prozeß zur „Staatsjugend“ umgestaltet wurde. Statt der Ehrfurcht übte sie auch zuhause die Frechheit, sich nichts gefallen zu lassen. Statt der Liebe lernte sie, die Eltern in ihren häuslichen Gesprächen zu bespitzeln und bei der Partei zu denunzieren. Statt des Gehorsams gefiel sie sich darin, zu drohen und aufzutrumpfen. Mit tönenden Worten formulierte Ernst Kriek den Anspruch des Staates: „Wenn die geschichtlichen Entscheidungen über ein Volk immer notwendig politische Entscheidungen sind, wenn Politik Herstellung und Ausdruck handlungsfähiger Ganzheit ist, so ist damit zugleich der Primat der Politik über die Erziehung ebenso gegeben wie über Wirtschaft, Kultur, Recht: sie alle haben von verschiedenen Seiten her dieselbe Aufgabe. Es muß alles darauf hinwirken und abgestellt sein, daß das Volk werde und wachse, daß es in der großen Stunde der Entscheidung sich bewährt und nicht versagt, daß es siegt, daß es den anderen überlegen ist, daß es sich selbst und die anderen beherrscht. Darin vollendet sich seine Würde, gibt sich sein Rang kund“ (Nationalpolitische Erziehung. 1932, S. 80).

Diesen unpädagogischen Worten sei gegenübergestellt, was in K. A. Schmidts Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens zu lesen ist: „Bedenkt man . . ., daß der Phrase eine verhängnisvolle Macht beiwohnt, so lernt man begreifen, warum bei alten und neueren Völkern immer der Zerfall der Sitten und des politischen Lebens Hand in Hand geht mit der Geltung der Sophisten und Schwätzer. Man wird deshalb auch dies als einen wesentlichen Teil der patriotischen Pflicht ansehen, dem eigenen Volk niemals eine Schmeichelei zu sagen, niemals durch Phrasen und Schlagwörter das Urteil des Volkes irre zu leiten und sein Willens- und Gemütsleben in Unordnung zu bringen. Politische Zu- und Abneigung, politischer Fanatismus leben wesentlich in und von Vorurteilen, und es sind die Grundstimmungen (in Gemüt und Willen), welche diese erzeugen und die Vernunft so blind machen, daß sie morgen vergißt, wie sie heute gedacht“ (Bd. X. 2. Aufl. S. 183. Artikel Vor-

urteil). Dazu die andere Stelle: „Die Liebe zum Vaterland muß mit der Wahrheit bestehn; es ist eine Versündigung an der Jugend und am Volk, eitle Eigenliebe zu pflegen durch übertriebenes Lob des Eigenen, unbilliches Herabsetzen des Fremden und durch Geschichtsverfälschung. Es gibt kein erstes Volk der Welt, und der Nation, die sich zum ersten hinaufträumte, steht ein beschämendes Erwachen bevor.“ (Bd. VI. 2. Aufl. S. 148. Art. Politik in der Schule).

Soviel auch der totalitäre Staat und seine Sprecher sich aus den Worten Fr. Nietzsches angeeignet hatten, von ihm gerade erfahren sie ihre schärfste Verurteilung. Schreibt er doch: „Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt er auch, und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: „Ich, der Staat, bin das Volk.“ „Dort wo der Staat aufhört, beginnt erst der Mensch.“ „Er will durchaus das wichtigste Tier auf Erden sein, der Staat, und man glaubt's ihm auch“ (Zarathustra. S. 69, 71, 194).

Quellen des Staatsjugend-Gedankens

Aus dem Zusammenströmen verschiedener Ideen kam die Forderung einer Erziehung durch den Staat und für den Staat zum Durchbruch. Philosophische Spekulationen bahnten den Weg. So die Lehre Fichtes, die Erziehung gehöre zu den Zwangsmitteln des Staates, und die Theorie Hegels, daß der Staat totale Verwirklichung der Vernunftidee sei und daß deshalb kein Teilgebiet der Kultur, wie Erziehung, Recht, Religion, Kunst und Wissenschaft eine selbständige Größe in und neben dem Staate beanspruchen könne, sondern alle einzig und allein ihm zu dienen haben. Ihren juristischen Niederschlag erhielten diese Aufstellungen im Rechtspositivismus, wonach alles Elternrecht einschließlich des Rechtes, die Kinder zu strafen, nicht ursprünglich in der Familie wurzelte, sondern vom Staate ausdrücklich oder stillschweigend übertragen sei und nur solange und soweit bestehe, wie es nicht von ihm zurückgenommen oder eingeschränkt sei. Verstärkend kamen extreme Gedanken der Sozialpädagogik hinzu von der Gemeinschaft als der ersten, ursprünglichen und hauptsächlichen Trägerin der Erziehung, die mit heftigen Klagen über das Versagen und die Entartung der Familie infolge des kapitalistischen Wirtschaftssystems begleitet und begründet wurden. Auch biologische Hypothesen von der tierischen Abstammung des Menschengeschlechtes und einer ursprünglich herdenmäßigen Lebensweise gesellten sich hinzu und führten zu der Behauptung, die Familie sei lediglich oder vorzugsweise eine Einrichtung zur Heranzüchtung eines rassisch--völkischen Nachwuchses und zur Verwirklichung soldatisch-politischer Werte (vgl. E. Kriek a. a. O. S. 84). Nietzsche will: „Den Mann kriegstüchtig, das Weib gebärtüchtig, beide aber tanztüchtig“. Er sagt das ganz unbedenklich; denn: „Einst waret ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe als irgend ein Affe“ (Zarathustra A. 307 und 13). Aus solcher Einstellung heraus verkündete ein Schandbrief „Rudolf Heß an eine unverheiratete Mutter“ Grundsätze, die ein Faustschlag in das sittliche Bewußtsein von Millionen guter Deutscher waren und bevölkerungspolitische Überlegungen boten, die vielleicht innerhalb eines Viehwirtschaftsverbandes am Platze gewesen wären. Bezeichnen-

derweise mußte ein von Haus aus katholisches Blatt, wie die Kölnische Volkszeitung, diesen Brief am Heiligen Abend des Jahres 1939 Nr. 354 ihren Lesern vorsetzen, ausgerechnet an dem Tage, der für den christlich denkenden Menschen die religiöse Weihe des Kindes und die religiöse Heiligung der Familie bedeutet. Schon im Jahre 1907 schrieb der Pädagoge Fr. W. Foerster, indem er für die Monogamie eintrat: „Es ist unbedenklich, daß man neuerdings im Interesse der Rassenverbesserung polygamische Ausnahmen sanktioniert sehen will, als ob es bei der Rassenverbesserung auf möglichste Fleischproduktion ankäme und nicht die Steigerung und Befestigung der Geistes Herrschaft über das Fleisch das Fundament aller Rassengesundheit wäre, und als ob nicht gerade aus der ethischen Verwahrlosung und Verflachung stets die allergefährlichste Rassendegeneration entstanden wäre“ (Sexualethik und Sexualpädagogik. 1. Aufl. S. 42). 1916 machte eine Broschüre Propaganda für „Neben-ehe als einziges Mittel zur schnellen Bildung einer neuen und kräftigen Wehrmacht und Veredelung der Sittlichkeit“.

Zielhafte Familienpädagogik

Unsere heutige Pädagogik hat den Sendungsauftrag, der Familie vom Sittlich-Religiösen her ihre Ehre und Würde zu erneuern, die Jugend mit ehrfürchtigem Gewissen, nicht mit pietätlosem Wissen, an die Familie heranzuführen und so die Segenskräfte der Familie zu voller Wirksamkeit zu bringen. Die in ihr ruhenden Bildungskräfte lassen sich der Hauptsache nach auf drei zurückführen:

1. Die Familie ist Liebesgemeinschaft, und zwar eine Gemeinschaft, die gefügt wird nicht durch die niedere Form der genießenden Liebe, sondern durch die edlere Art der hingebenden Liebe. Selbstlose Liebe, die nicht das Ihrige sucht, die alles erträgt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet (1. Kor. 13, 5 ff.), soll das Band der Ehe im christlichen Sinne schlingen und mit dem Kindersegen befruchten. Schenkende Liebe der Eltern, dankende Liebe der Kinder entwickelt sich aus dem täglichen Beieinander, Miteinander und Füreinander. Die Innigkeit und Zartheit des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern macht die Lebenswärme aus, in der das Gedeihen der heranwachsenden Geschlechter gesichert ist, und bietet die Intimität, aus der alle edlen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch hervorwachsen. Auch in den einfachsten und anspruchlosesten Lebensbedingungen und nicht selten unter einer rauen äußeren Schale erhält das Kind im Schoße der Familie eine Schule der Liebe, eine Schule des Herzens, die ihm keine sonstige Einrichtung zu geben vermag.

Vor allem liegt der Natur des Staates eine solche Aufgabe durchaus fern; er ist unfähig, sie zu lösen. Der Staat ist eine Machtveranstaltung, durch die das Gemeinwohl nach den Normen der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, wo nötig mit den Mitteln des Zwanges und der Gewalt, gefestigt, erhalten und gegen Störungen von innen wie gegen Angriffe von außen geschützt werden soll. Seinen Maßnahmen eignet eine gewisse Härte und Unerbittlichkeit zu, und die sachliche Art ihrer Durchführung

— ohne Ansehn der Person — bezweckt nicht in erster Linie, dem einzelnen zu helfen, daß er sich der staatlichen Ordnung einfüge, sondern die Ordnung zum Schutz der allgemeinen Wohlfahrt aufrecht zu erhalten und gegen jeden Widerstrebenden durchzusetzen. Fr. Paulsen bemerkt in seiner Ethik: „Man muß wohl sagen: den Staat kann man überhaupt nicht eigentlich lieben; lieben kann man ein Wesen, der Staat aber ist kein Wesen, er ist eine Einrichtung, eine Funktion. Ein Volk ist ein Wesen, das man lieben kann, den Staat kann man schätzen, achten, stolz auf ihn sein, aber man kann ihn nicht lieben“ (Bd. II. 8. Aufl. S. 196 vgl. S. 545: „Lieben kann man nur ein persönliches Wesen“). Schätzen und achten wird man namentlich den Staat, der Sorge für die Familie trägt, sie behütet gegen Verkümmern, Entartung und Auflösung und sie überall da einschaltet mit ihren Segenskräften, wo in Bildung und Fürsorge, Verwaltung und Rechtssprechung der Einfluß der Liebe notwendig ist.

2. Die Familie ist Erziehungsgemeinschaft. Unter allen möglichen und wirklichen Erziehungsgemeinschaften nimmt sie als älteste, vornehmste und wertvollste den ersten Rang ein. Keine Erziehungsanstalt, keine Schule, kein Waisenhaus, kein Kindergarten vermag vollgültigen Ersatz zu bieten für das, was eine gute Familienerziehung leistet. Fußend auf der Nikomachischen Ethik des Aristoteles (B. 8 Kap. 11 f.) lehrt die theologische Summa des hl. Thomas v. Aquin (III. Suppl. q. 41 a. 1), daß die Eltern durch die Natur angewiesen sind, ihren Kindern ein Dreifaches zu schenken: das Dasein, die Nahrung und die Erziehung. Wie die Eltern aus freiem, sittlichem Willen in den Ehestand treten, so geben sie gleichfalls aus freiem, sittlichem Willen dem Kinde das Dasein. Somit werden sie im wahren und vollen Sinne Urheber (auctores) des Kindes und besitzen echte und unbestreitbare Autorität über das Kind, d. h. eine durch die Naturordnung gegebene und durch die Sittenordnung geregelte Machtstellung. In einem Zustande äußerster Hilfsbedürftigkeit befindet sich das Kind am Beginn seines Lebens und müßte zugrunde gehen, bliebe es sich selbst überlassen. Die Natur bereitet ihm in der Brust der Mutter seine erste und bekömmlichste Nahrung, weist somit die Eltern an, auch der Erhaltung des zarten Lebens ihre Sorge zuzuwenden. Doch nicht allein um die Bewahrung des leiblichen Lebens handelt es sich; das Kind soll zu einem geistig und sittlich reifen Menschen heranwachsen. Dazu bietet die Familie die besten Bedingungen. Infolge der Vererbung und Blutsgemeinschaft erkennen und achten einerseits die Eltern im Kinde ihr eigenes Fleisch und Blut, erschließt sich andererseits das Kind rückhaltlos den von Vater und Mutter herkommenden Einflüssen. Unmerklich und unaufdringlich lenkt und leitet zumal die Mutter ihre Lieblinge in den Kinderjahren. Ihr Auge und Ohr bemerkt, was ihnen not tut, und ihr Herz läßt sie mit sicherem Takt die rechten Mittel und Maße zu seinem Wohle finden. Wenn wir uns die neuere Unterscheidung von intentionaler und funktionaler Erziehung zu eigen machen wollen und die intentionale oder Planerziehung in der Absicht verantwortlicher Erzieher sehen, das Kind zu einem bestimmten Ziele hinzuführen, die funktionale oder Milieuerziehung

dagegen in der unabsichtlich einwirkenden Umgebung des Kindes, so vereinigen sich im Kreise der Familie beide Arten zu harmonischer Einheit: Die Eltern beabsichtigen, das Kind zu einem rechtschaffenen, tüchtigen Menschen zu bilden und lassen ihm Belehrung, Mahnung, Aufsicht usw. angedeihen. In der Familie nimmt aber auch Heimat, Volkstum, Volkssprache u. ä. für das Kind konkrete Gestalt und formende Kraft an. Pestalozzi hatte Recht, als er die Forderung erhob, der Geist der Familie solle übergehen in den Geist der Schule und ihm sein Gepräge geben. In seinem pädagogischen Roman Lienhard und Gertrud geht die Besserung des ganz verwahrlosten Dorfes Bonnal von Gertrud, der besten Frau des Dorfes, aus. In ihrer Stube versammelte sie arme Kinder des Ortes, lehrte sie spinnen und brachte ihnen auch sonst nützliche Kenntnisse bei. Der neue Lehrer des Ortes, dem es daran lag, der Schule eine segensreiche Einrichtung zu geben, beobachtete Gertrud in ihrer Arbeit unter den Kindern und mußte gestehn: „Gertrud hat's getan und vollendet, was wir suchen; die Schule, die wir suchen, ist ihre Stube.“ Nun galt es, den Geist der Wohnstube Gertruds in die Schulstube zu übertragen, wobei Gertrud selbst helfen mußte. (Fr. Mann, J. H. Pestalozzis Ausgewählte Werke. Bd. II. 4. Aufl. S. 44.)

Nicht darf der Geist des Staates, des Militärstaates, den Geist der Familie aus der Schule verdrängen, noch viel weniger sich der Familienerziehung aufdrängen wollen. Papst Pius XI. schreibt in seiner Erziehungsenzyklika vom Jahre 1929: „Die Familie hat unmittelbar vom Schöpfer den Auftrag und daher auch das Recht, ihre Nachkommenschaft zu erziehen, ein unveräußerliches Recht, weil unzertrennlich verbunden mit einer strengen Verpflichtung, ein Recht, das jedweden Recht der Volksgemeinschaft und des Staates vorgeht, darum ein unverletzliches Recht gegenüber jeder irdischen Macht“ (Amtl. deutsche Ausgabe S. 14 f.). Dem Heranreifenden bieten sich in der Familie die wirksamsten Ideale, zu denen er aufblickt, nach denen er Pläne entwirft für die eigene Lebensgestaltung, nicht Fernideale abenteuerlicher Prägung, nicht literarische Traumideale phantastischer Schwärmerei, sondern bewährte und überzeugende Nahideale. Das Hirtenschreiben des Bischofs J. B. Sproll von Rottenburg von 1945 erwähnt einen schönen Zug familienhafter Idealbildung: „Ein Knabe fügte seinem Nachtgebet aus freiem Antrieb die Worte hinzu: „Lieber Gott, ich bitte, mach mich so stark, so klug und so gut, wie mein Vater ist.“ Der Vater hörte dieses Gebet seines Kindes. Er war so erschüttert, daß er niederknien mußte und aus heißem Herzen betete: „Gott, laß mich so werden, wie mein Kind mich sieht!“ Mit diesem Gedanken sind wir schon zu dem dritten Charakterzug der christlichen Familie übergegangen, der eine verpflichtende Norm darstellt:

3. Die Familie ist Gnadengemeinschaft. Die christliche Familie gehört nicht allein der Naturordnung, nicht bloß der natürlichen Sittenordnung an, sie ist auch erhoben in die Gnadenordnung der durch Christus erlösten Menschheit, eine Ordnung, die in keiner Weise zum staatlichen Machtbereich zählt, vielmehr unabhängig von ihm kraft höherer Machtvolkommenheit besteht. Ein Staat ehrt sich selbst und

segnet sich und das Volk, indem er diese Gnadenordnung respektiert, schützt und in ihrem Wirken unterstützt.

Der hl. Paulus nennt die Ehe unter Christen ein Geheimnis (griech. *mysterion*) und fügt hinzu: „Ich sage dies in Hinsicht auf Christus und die Kirche“ (Eph. 5, 33). Der Begriff „Mysterium“ kehrt in den Paulusbriefen mehrfach wieder und bezieht sich hauptsächlich auf die geheimnisvollen Gnaden der Erlösung. Ein Band der Gnade und reichen Gottessegens vereinigt Christus und die Kirche, und ein Gleichnis dieser Verbindung stellt jede christliche Ehe dar. Im Erlösungsplane Christi nimmt die Ehe eine hervorragende Stellung ein. Der Gnadensegen der Eltern strömt über auf die Kinder. Sie haben die Bestimmung, nicht nur Erdenbürger, Glieder eines staatlichen Reiches, zu werden, sondern auch und zuhächst Kinder im Reiche Gottes, das fortbesteht, wenn alle irdischen Reiche vergangen sein werden. Das Haus der christlichen Familie wird nicht zu Unrecht ein Heiligtum genannt, ähnlich der Kirche, ein Haus Gottes und des Gebetes; darum schmückt man es mit religiösen Bildern und Symbolen. „Schon die alten Heiden hatten das richtige Gefühl gehabt, daß der Familienraum etwas Besonderes wäre; die Herdstätte galt ihnen heilig. Um sie herum standen die Bilder der Schutzgötter des Hauses. Der Fremde, der sich schutzfliehend am Herde niederließ, stand unter göttlichem Schutz. Am Herdfeuer hatten Zank und Streit und Gewalttätigkeit keinen Platz“ (A. Heinen, *Die Familie*. 3. Aufl. 1923. S. 202). Das kirchliche Jahr mit seinen hohen Festzeiten strahlt seinen Glanz und seine Freude auch ins christliche Haus und verbreitet Feierstimmung. Ebenso das Tagesleben mit seiner Gottbezogenheit, mit der Heiligung der Zeit und der Weihe der Arbeit durch das Gebet. Man lese bei K. Gerok, wie der kleine Karl am frühen Abend sicher und geborgen einschlief, „nachdem die Großmutter ein flüsterndes ‚Das walte Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist‘ über das Kindlein gebetet“ (*Jugenderinnerungen*. 6. Aufl. 1898 S. 14). Wie arm ist dagegen die kleine Edith, deren moderne Mutter ihrem Töchterchen beim Schlafengehen nichts anderes mitzugeben weiß als die Mahnung: „Nun sei hübsch ruhig und schlaf recht bald! Vergiß auch nicht, deine Lippen ordentlich mit Creme einzureiben. Gute Nacht, liebe Maus!“ (Fr. Schneider, *Deine Kinder und Du*. 1937. S. 158f). Pädagogik und Kirche begegnen sich im sakralen Raum der Familie. Dafür seien noch zwei große Zeugen aufgerufen. J. B. Bossuet gab im Jahre 1686 einen Katechismus heraus, den er mit einem Erlaß an die Geistlichen und Gläubigen seines Bistums Meaux begleitete. Hier schrieb er: „An Euch wende ich mich, Väter und Mütter, die Ihr uns so oft Euren Wunsch bezeugt, Eure Kinder gut unterwiesen zu sehen. Wisset, daß Ihr deren erste und wichtigste Katecheten seid. Ihr seid die ersten Katecheten Eurer Kinder; denn noch bevor sie zur Kirche kommen, flößt Ihr ihnen die gesunde Lehre der Kirche ein, die Euch die Kirche für sie vermittelt. Ihr seid die wichtigsten Katecheten: denn es liegt an Euch, zu sorgen, daß sie ihren Katechismus lernen, daß sie ihn verstehen, daß sie ihn täglich zu Hause wiederholen. Sonst würde ja alles, was sie des Sonntags und während der einen Zeit des Jahres in der Kirche lernen, in der übrigen Zeit bald vergessen sein“ (*Oeuvres*

de . . . Bossuet. Venise 1757. Vol. X p. 44). Amos Comenius gab 1633 das *Informatorium der Mutterschule* heraus. In dem wortreichen Titel erläutert er den Begriff der Mutterschule: Sie soll eine Anweisung sein, wie fromme Eltern ihr allerteuerstes Kleinod, die Kinder, in den ersten sechs Jahren Gott zu Ehren, ihnen selbst zum Trost, den Kindern aber zur Seligkeit auferziehen und üben sollen. Das Büchlein ist eine Pädagogik der frühen Kindheit aus christlichem Geist und biblischem Gedankengut. (Joh. Amos Comenius' pädagogische Schriften. Bd. II, J. C. Th. Lion, der Mutter Schul 1907. 2. Aufl. S. 1—64).

Praktische Konsequenzen

Allgemein wird die Familie gewertet als Quell echt sittlicher, sozialer und religiöser Gesinnung und Charakterbildung, eine Hauptgrundlage für den Aufbau eines gesunden und glücklichen Volkes. Deshalb ist unendlich viel daran gelegen, daß der Familiensinn in der Jugend geweckt werde, das Wertempfinden für die Belange der Familie, die tätige Anteilnahme am Geschick der Familienglieder und die persönliche Sorge für einander. Es gibt Kreise, die etwa jährlich ihren Familientag oder Vetterntag halten, an dem sich aus Nah und Fern die Anverwandten zusammenfinden und das frohe Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit wach erhalten. Doch fehlt es weithin an solchem Familiensinn. Bei der Aufstellung der Ahnentafeln in dem verflossenen Jahrzehnt stellte sich heraus, wie wenige in den breiteren Schichten der Bevölkerung noch über ihre Vorfahren Bescheid wußten. Viele bedurften zum Nachweis ihrer Großeltern erst langwieriger Erhebungen; manche kannten nicht einmal Zeit und Ort der Geburt ihrer Eltern. Die Aufgaben, Mühen, Lasten des Tages haben solche Unrast ins Leben gebracht und die Menschen gewaltsam aus dem Heim, aus der heimeligen Behaglichkeit und Geborgenheit der Familie herausgezerrt, daß manchen aus ihnen die Fähigkeit fast entschwand, sich auf die Familie zu besinnen und in der Familie zu ruhen. Ehedem war es anders. Nicht nur im Adel, sondern auch im einfachen Volk bewahrte man die Erinnerungen an die Vorfahren in aller Pietät. Wie es der Familie und ihren Gliedern ergangen in früheren Jahrhunderten, zu Kriegszeiten, bei gewaltigen Naturereignissen, in Notständen wie auch bei glücklichen Vorkommnissen, das erzählte eine Generation der anderen, und die Jüngeren hörten begierig zu, bewahrten es treu und überlieferten es weiter. Alte Familienerbstücke, Bilder, Briefe, Siegel, Schmuck, Denkwürdigkeiten einer Reise, einer Pilgerfahrt, eines Kriegszuges hielt man in Ehren und sprach gern davon. Viel an solchem Familiengut hat leider der Krieg vernichtet. Es ist schon der Mühe wert, daß man den Zöglingen der Berufsschule eine eingehende Unterweisung über den Familiensinn erteilt, wie sie etwa bei Weiler-Weis, Religiöse Lebenskunde in der ländlichen Fortbildungsschule ausgearbeitet vorliegt mit den Gesichtspunkten: Der Familiensinn in gemeinsamer Arbeit mit- und füreinander, in gemeinsamer Erholung und Freude, im gemeinsamen Tragen der Familiensorgen und in gemeinsamer Pflege des Gebetes. Die Früchte des Familiensinnes: solider Wohlstand, edelste Freude, gestählter

Charakter. (II. Teil. 1930. S. 162 ff.). Eine einmalige Besprechung des Themas hat natürlich erst dann bildenden Wert, wenn sie als Zusammenfassung auftritt, als Zurückgreifen auf das, was in allen Gesinnungsfächern durch Jahre hindurch beachtet und eingepflanzt wurde. Gleichwie das Thema „Heimat“, so sei auch das Kapitel „Familie“ nicht bloß Unterrichtsstoff, sondern zugleich ein Unterrichtsprinzip.

Etwas noch Wertvolleres bezeichnet der Ausdruck *Familiengeist*. Man versteht darunter ein besonderes Gepräge, das der Familie eigen ist infolge der Pflege und Vererbung bestimmter Tugenden und Tüchtigkeiten und durch das Hochhalten der Familienehre, die sich auf solche geistig-sittlichen Vorzüge stützt. Mitunter formt sich der Familiengeist dadurch, daß ein bestimmter Beruf sich in der Familie fortsetzt und eine ausgeprägte Berufstüchtigkeit erzeugt, daß ein gewisses Brauchtum damit verbunden ist. So lebt und webt in der Familie des Adels, der Beamten, Kaufleute, Handwerker, Landwirte guten alten Schlages viel Familiengeist, wertvolle Familientradition, die als guter Schutzgeist über der Familie walten und sich auch in der Erziehung segensreich auswirken. Wer aufmerksam in den Bänden von B. Koerners Deutschem Geschlechterbuch zu lesen versteht, wird oft selbst in dessen kurzen, sachlichen Berichten das stille Wirken des Familiengeistes verspüren.

Infolge des Krieges macht sich das Problem der Erziehung vaterloser Halbwaisen mit erneuter Dringlichkeit geltend. Nach dem ersten Weltkriege gab es Schulklassen, in denen mehr als ein Viertel der Kinder Kriegerwaisen waren. Wie die Lage sich diesmal statistisch ausnimmt, läßt sich noch nicht übersehen. Bedeutsame Fingerzeige geben die Untersuchungen und Erhebungen von K. Clauss aus dem Jahre 1925 „Mutter und Sohn. Vom Werdegang vaterloser Halbwaisen“ (1931. Fr. Manns Pädagog. Magazin H. 1230). Es ergab sich, daß in günstigen Fällen der Familiengeist, das Idealbild des gefallenen Vaters, das Vorbild des väterlichen Berufes nahezu imstande war, den Verlust des Vaters auszugleichen. Zumal bei Knaben, die den väterlichen Beruf erwählten, zeigte es sich, daß die reine Muttererziehung bisweilen kaum eine Schattenseite aufwies. Die durch die Mutter gepflegte Verehrung des Vaters und der Wunsch des Sohnes, seines Vaters würdig zu werden, brachten es fertig, die Energie und das Zielbewußtsein des väterlichen Handelns im Erziehungswerke spürbar zu machen. Ja, die Erinnerung verklärte die Gestalt des Hingeschiedenen, und so mag es sein, daß mitunter das Bild des Vaters reiner und makelloser vor der Seele des Zöglings gestanden, als wenn der Vater persönlich eingegriffen hätte. In einem der untersuchten Fälle vermochte die Mutter, die sich ganz in die Gedankenwelt ihres gefallenen Gatten eingelebt hatte, die Weichheit und Zartheit des bereits 17 Jahre alten Sohnes zu überwinden, indem sie viel von den Taten und dem Charakter des Vaters erzählte. „Damit beherrschte der Geist des Toten die ganze Familie und gab Anregung und Richtschnur für ihr Handeln. Vor schwerwiegenden Entscheidungen wurde nicht selten die Frage aufgeworfen: Was würde in diesem Falle der Vater getan haben? Aus dem Idealbild des Verstorbenen erwuchs der sehnliche Wunsch des Knaben und damit das Ziel seiner

Entwicklung: Im Tun und Denken dem Vater ähnlich zu werden. Durch Vergleich mit dem Vaterbild wurde der Knabe seine Mängel gewahr und fand in seinem Streben die Kraft, selbst bessernd und formend in seine Entwicklung einzugreifen“ (a. a. O. S. 91, vgl. S. 73, 80, 82).

Die Klagen über das Versagen der Familie stammen nicht erst aus diesem Jahrhundert. Hüten wir uns, durch geringwertigen Ersatz für die Familie und durch bedenkliche Versuche rein organisatorischer Art das Übel noch zu vergrößern und letzthin unheilbar zu machen. Eine glücklichere Erneuerung unseres Volkes und einen Aufstieg seiner Wohlfahrt verheißt uns die in den vorstehenden Ausführungen begründete Losung: Erziehung durch die Familie und Erziehung für die Familie!

Sartre's atheistischer Existentialismus*

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier

Wenn auch, wie gesagt, Marcel als der Begründer der modernen französischen Existenzphilosophie und auch heute noch als ihr angesehenster Vertreter gelten muß, so war doch seine Philosophie zu individuell und unsystematisch, als daß sich um ihn eine eigentliche Schule gebildet hätte. Sartre's Wurzeln liegen denn auch nicht bei diesem christlichen Existentialismus, sondern bei dem schon verweltlichten Heideggers. Nur ist dieser bei ihm noch weiter abgesunken zu einem betont atheistischen Existentialismus, begründet in seiner besonderen Subjektivität.

I. Das Subjekt und seine Subjektivität

Über den Menschen Jean Paul Sartre berichtet uns Marc Beigbeder Einzelheiten, die für die existentielle Analyse seiner Persönlichkeit und damit für das Verständnis seiner Lehre Bedeutung haben⁵. Aber auch in seinem Werk bekundet er sich als ausgesprochen subjektiven Philosophen.

Der Mensch

Nachdem Sartre, 1905 in Paris als Sohn eines Marineoffiziers geboren, den Vater früh durch Fieber in Indochina verloren hatte, wurde er von der Mutter und den Großeltern erzogen. Von Kindheit an machte sich bei ihm ein Übermaß an Phantasie bemerkbar. Als Knabe erzählte er sich selbst abends im Bett bis zum Einschlafen „schreckliche“ Geschichten. Nach Wiederverheiratung der Mutter in La Rochelle besuchte Jean Paul dort das

* Vgl. Heft 1/2 (1950)

⁵ Marc Beigbeder, *L'Homme Sartre. Essai de dévoilement pré-existential*. Bordas 1947, S. 13—21. Weitere Literatur über Sartre: Aug. Brunner, *La Personne incarnée*. Paris 1947. Ders., *Zur Freiheit verurteilt* (Stimmen d. Zeit 140, 9, S. 178—190). 1947. O. F. Bollnow, *Existenzialismus* (Die Sammlung II, 11, S. 656—666). 1947. Robert Campbell, *Jean Paul Sartre ou une littérature philosophique*. 3. A. Paris 1947. Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris 1947. Henri Lefebvre, *L'Existentialisme*. Paris 1946. René Montigny, *J. P. Sartre und der Existentialismus*. Lindau 1948.

Gymnasium unter meist älteren und leichtfertigen Mitschülern. Seine damaligen Lehrer kennzeichneten ihn als intelligent, aber auch als neugierig und Unruhe stiftend. Für die rationale Wissenschaft der Mathematik zeigte er lebhaftes Abneigung, weigerte sich, den Beweisen zu folgen, und lernte sie höchstens dem Stiefvater zuliebe auswendig.

Um ihn dem vergnügungssüchtigen Umgang in La Rochelle zu entziehen, der sich vielleicht in einzelnen Partien der Novelle „L'Enfance d'un Chef“ spiegelt, schickte man ihn wieder nach Paris. Während der Universitätsstudien verbrachte er ein Jahr in Freiburg i. Br., wo er bei Husserl Vorlesungen hörte, sich mit Heidegger aber nicht begegnete. Im Kriege (1939) als Sanitäter mobilisiert, geriet er 1940 in Gefangenschaft. Nach Entlassung betätigte er sich als Gymnasialprofessor für Philosophie. Seine Mitarbeit in der Résistance verdient Erwähnung, weil sein späterer Kampf für die Freiheit und gegen die „Klebrigkeit“, der für sein Schrifttum zentral ist, in derselben Richtung liegt. Nach vorübergehendem Aufenthalt als Zeitungsreporter in Amerika zog er in der Nachkriegszeit der Lehrtätigkeit das Theater, den Roman und die philosophische Publizistik vor.

Der Schriftsteller

Schon mit sechs Jahren hat Sartre zu schriftstellern (!) begonnen, indem er erst Fabeln von La Fontaine in Alexandriner setzte, dann kleine Komödien für die Altersgenossen verfaßte, Abenteuerergeschichten schrieb, schließlich vom 16. Jahre an auch philosophische Stoffe wählte. Die Scheu anderer jugendlicher Schriftsteller vor der Öffentlichkeit ging ihm ab. Seine erste Veröffentlichung war „*Anges du Morbide*“ (1923) in der mit einigen Genossen gegründeten kleinen „*Revue sans Titre*“. Interessant ist, daß bereits diese erste Publikation den „existentiellen“ Charakter trug sowie jene „Krankheitsstoffe“ (miasmes) und „ekelhaften Liebschaften“ (amours nauséux) enthielt, die später bei ihm zu beklagen sind. Der Held Louis Gaillard, schon derselbe einsame, entwurzelte und perverse Intellektuelle, wie die Helden seiner späteren Romane, beginnt ein Liebesverhältnis mit einer armen Schwindsüchtigen, vor deren brutalem Mißbrauch er aber im letzten Augenblick durch einen Hustenanfall derselben abgeschreckt wird und die Flucht ergreift. Später heiratet er ein rosiges, gesundes, dummes Mädchen und wird so ein einsamer Spießer (ein „salaud“). Beigbender (S. 150) hält es für möglich, daß Sartre schon hier einen Teil seines eigenen Selbst karikierte. Die Herausgeber der *Revue* wiesen seine weiteren Manuskripte ab, wie auch andere Verleger seine Jugendromane und Essays, die er dann vernichtete. Nur ein Fragment „*Légende de la vérité*“ erschien in der *Revue* „*Bifur*“ (1931), mit der verheißungsvollen biographischen Notiz versehen: „Junger Philosoph. Bereitet einen Band destruktiver Philosophie vor“.

In seinen ersten wissenschaftlich-philosophischen Werken⁶ wandte er die phänomenologische Methode auf ein spezielles Problem, nämlich auf die Bewußtseinserscheinungen: *L'image*, *l'imagination* und *l'imaginaire* an, ohne dabei wesentlich über Husserl und Heidegger hinauszugehen. Von den eigentlich existentialistischen Werken wurden die beiden wissenschaftlichen (EN und EH) schon genannt. An Romanen folgten auf „*La Nausée*“ (Der Ekel) noch „*Les Chemins de la Liberté*“ in vier Teilen: I. „*L'Age de Raison*“ (1945), II. „*Le Sursis*“ (1945), III. „*La Mort dans L'Ame*“ (1949) und

⁶ *L'imagination*. 1936. 2. A. 1948. *Une Esquisse d'une théorie des émotions*. 1938. *L'imaginaire*. 1940.

IV. „La dernière Chance“ (steht noch aus). Ein Novellenband trägt den Titel „Le Mur“ (1939). Die wichtigsten Theaterstücke sind außer „Les Mouches“ (Die Fliegen): „Huis clos“ (Hinter verschlossenen Türen), „Morts sans sépulture“ (Tote ohne Begräbnis) und „La putain respectueuse“ (Die achtbare Dirne). „Les jeux sont faits“ (Das Spiel ist aus) wurde 1947 für den Film geschrieben. Die Schrift „L'homme et les choses“ interpretiert „La Nausée“ und „Introduction à Descartes“ (1946) schließt an „Les Mouches“ an. Drei Bände „Situations“ enthalten Kritiken vom existentialistischen Standpunkte aus.

Die Persönlichkeit

War Heidegger ein in die Zukunft und die Ferne schweifender Mensch, so ist Sartre mehr der Wirklichkeit und der Gegenwart zugewandt. Er ist unbeschwerter und lebendiger, aber doch voller Verachtung für die Welt und den Menschen und pessimistisch in ihrer Beurteilung. Wie er für die Welt der Dinge und Ideen kaum interessiert ist, so fragt er auch beim Menschen weniger, „was“ er ist (Natur), sondern „wer“ er, das Individuum, ist. Allem menschlichen Tun steht er kritisch gegenüber. Mitleidlos, man könnte sagen lächelnd, seziert er das menschliche Seelenleben mit seinen Schwächen und Niedrigkeiten. Man hat aber nicht den Eindruck, daß er unter der überall entdeckten Absurdität ernstlich leidet. Mit wissenschaftlich-dialektischer Art verbindet er den französischen Drang nach Klarheit. Daher vielleicht seine Leugnung des Unterbewußtseins. Seine scharfe phänomenologische Analyse ist sinnlicher und konkreter als bei Heidegger, seine Sprache anschaulicher, gewandter und gepflegter. In egoistischer Abgeschlossenheit fühlte er sich bald von der Vergangenheit, bald von der Welt und den Andern bedroht. Emmanuel Mounier „begnügt sich damit, im Wege der Beschreibung eine Verwandtschaft festzustellen, die sich aufdrängt“, nämlich zwischen Sartre und einem Paranoiker. „Der Paranoiker ist ein Wesen, für das die Substanz der Welt verarmt und dessen Selbstbewußtsein gleichzeitig in krankhafter Weise gereizt ist. Das verarmte Bewußtsein, das er vom Sein hat, gibt ihm das Gefühl, daß jeder, der daran teilnimmt, ihm seinen Teil nimmt. Der Andere erscheint ihm folglich nur mehr unter dem Aspekt der Bedrohung und eines möglichen Zugriffs. Alles, was ihn umgibt, betrifft ihn und lauert ihm auf. Seine Welt ist eine Welt der Bedrohung und der konzentrischen Bosheit, deren reizbarer Mittelpunkt er ist. Er formt das Gesehen-werden nicht nur in ein Verfolgt-werden um. Vielmehr leidet er wie eine kranke Körperstelle schon an der Berührung und dem Gestreiftwerden, als gäbe es für ihn die Sphäre der Behaglichkeit nicht mehr, die unser Rückhalt in der Welt ist. Auf die gleiche Weise weigert sich Sartre, das Sein-für-den-Andern anders als einen Eingriff oder als die Wegnahme der Habe und die Knechtung der Person zu verstehen“⁷. Von der subjektiven Selbsterfahrung einer solchen anormalen Persönlichkeit darf man keine Allgemeingültigkeit erwarten.

Von Heidegger zu Sartre

Obschon es wahr ist, daß Sartre ideenmäßig Heidegger weiterentwickelt und ihn oft zitiert, so sind bei aller Ähnlichkeit und Abhängigkeit die Verschiedenheiten doch so wesentlich, daß er als ein eigenständiger Denker gewertet werden muß. Heidegger selbst legt Wert darauf, Sartre (zupal mit seinem Nihilismus und Atheismus) von sich abzuschütteln (PW 72 f., 79). Von den Bearbeitern ziehen vor allem Egon Vietta, Max Müller und Johannes Lotz eine scharfe Trennungslinie zwischen beiden zugunsten Heideggers. Ausführlich und

⁷ E. Mounier, Einführung i. d. Existenzphilosophien. S. 114.

analytisch abwägend hat zuerst Alphonse de Waelhens den Vergleich durchgeführt⁸.

Ähnlich Heidegger schwankt Sartre zwischen Subjektivität und Objektivität im allgemeinen, sowie zwischen Idealismus und Realismus im besonderen. In dieser Unentschiedenheit und Zweideutigkeit vermutet Jean Wahl ein Charakteristikum von Sartre und eine Verkörperung des modernen „Problematismus“⁹. Während Heidegger mehr ontologisch interessiert ist, treten bei Sartre die psychologischen, soziologischen und moralischen Gesichtspunkte stark in den Vordergrund. In seiner Beschreibung des Menschen fehlen nicht Geworfenheit, Faktizität, Entwurf, In-der-Welt-sein, Zeitlichkeit, Angst, Freiheit, Tod, Einsatz, Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, wenn auch in der Betonung und Ausdeutung der einzelnen bisweilen nicht unerhebliche Abweichungen bestehen. Aber über all diesen Existenzialien steht bei ihm das von Heidegger vernachlässigte Bewußtsein. Die Lehre vom Nichts endet bei ihm im völligen Nihilismus. Konnte Heideggers Stellung zum Gottesproblem noch als Agnostizismus gedeutet werden, so macht Sartre aus seinem Atheismus kein Hehl. Heideggers schon schwächliches, aber immerhin noch positives soziales „Mit-sein“ mit andern Existenzen schlägt bei ihm in einen tödlichen Kampf der isolierten freien Individuen um. Neu hinzukommt eine Ontologie des eigenen Leibes und eine „existentiale“ Psychoanalyse, die er an die Stelle der Freudschen Psychoanalyse setzt. Außer von Heidegger ist Sartre eben von Descartes, Hegel, Husserl und Freud beeinflusst.

Ausgeprägte Subjektivität

„Unser Ausgangspunkt ist in der Tat die Subjektivität des Individuums“ (EH 63)¹⁰. Nur in „La Nausée“ philosophiert Sartre mehr vom objektiven Sein aus. In seinem Hauptwerk dagegen sieht er mit Descartes im Subjekt, im „*cogito ergo sum*“, die einzige sichere Grundlage der Philosophie (EH 64). Im Interesse der Würde des Menschen will er diesen nicht als Objekt äußeren Forschens, sondern nur als Subjekt der Selbsterfahrung betrachtet wissen (EH 65). „Aber was wollen wir damit (mit der Subjektivität) sagen, wenn nicht, daß der Mensch eine viel größere Würde hat als der Stein oder der Tisch?“ (EH 22). Seine schon im ersten Artikel (S. 103) erwähnte Grundthese des Existentialismus, daß die Existenz des Menschen seiner Wesenheit vorausgehe, bedeutet ebenfalls, „daß man von der Subjektivität ausgehen müsse“ (EH 17). Denn der Mensch wird so, wie er sich will und wie er sich selbst macht, er ist nichts anderes als das, zu dem er sich macht. Seine Würde liegt darin, daß er sich bewußt in die Zukunft hinein entwirft (EH 22 f.).

Trotz dieser starken Subjektivität glaubt Sartre einen individualistischen Subjektivismus vermeiden zu können, weil er im Subjekt zugleich die Andern entdecke und als Ausgang der Philosophie den konkreten Menschen mit seinem In-der-Welt-sein nehme. „Es gibt zwei Bedeutungen des Wortes Subjektivismus, und unsere Gegner spielen mit diesen beiden Bedeutungen. Subjektivismus will einerseits die Wahl des individuellen Subjektes durch sich selbst sagen und andererseits die Unmöglichkeit für den Menschen, die menschliche Subjektivität zu überschreiten. Die zweite Bedeutung ist der tiefe Sinn des Existentialismus. Wenn wir sagen, der Mensch wähle sich selbst, verstehen wir darunter, daß jeder von uns sich selbst wählt, aber wir wollen damit auch sagen, daß er, indem

⁸ Heidegger und Sartre (Deucalion I, S. 15—37). Paris 1946.

⁹ Petite Histoire de l'Existentialisme. S. 56.

¹⁰ Die selbst angefertigten Übersetzungen der folgenden Zitate halten sich möglichst streng an den französischen Text.

er sich selbst wählt, alle Menschen wählt“ (EH 24 f.). Um die Abhängigkeit der individuellen Subjektivität des Ich von den Andern als Bedingung (EH 65) auszudrücken, spricht Sartre von „Inter-Subjektivität“ (EH 67).

So bleibt aber doch bestehen, daß das Individuum sich zum Maß seiner selbst und sogar aller Menschen macht. Wohl gibt es eine Universalität des Menschen und seines Weltbildes im Sinne allgemeiner Verständigungsmöglichkeit, „aber diese ist nicht gegeben, sie wird beständig geschaffen“ (EH 70). „Es gibt kein anderes Universum als ein menschliches Universum, das Universum der menschlichen Subjektivität“ (EH 93). „Die Welt ist menschlich“ und die Wahrheit „bleibt durchaus menschlich“ (EN 270). Die Bedingung und Lage des Menschen, d. h. die Gesamtheit seiner ihm a priori gesetzten Grenzen, sind nur „objektiv“, sofern man ihnen überall begegnet und sie allgemein erkennbar sind, „sie sind aber subjektiv, weil sie gelebt werden und nichts sind, wenn der Mensch sie nicht lebt, d. h. sich nicht frei in seiner Existenz durch Bezug auf sie bestimmt“ (EH 68 f.). Die Subjektivität Sartres artet zumal dort in subjektivistische Willkür aus, wo er, wie wir noch hören werden, alles von der Freiheit des Menschen abhängig macht, der selbst seine Natur bestimmt, seine Welt schafft, die Werte setzt und sogar Gott sich unterwirft. Die einzige Grenze, die Sartre dem Vorwurf der „Laune“ und „der Anarchie“ entgegenzuhalten weiß, ist die Notwendigkeit des Menschen, irgendeine Wahl zu treffen (EH 74 f.).

Der traditionelle Irrationalismus der Existentialisten äußert sich bei Sartre schon in seinem Bekenntnis zur Phänomenologie, sowie in der Behauptung, daß alle Dinge grundlos und rational unergründlich, ja absurd seien. Der Weg zum Sein geht für ihn nicht einmal über die Intuition, sondern über die Stimmungen. Heideggers Angst und Sorge treten zwar bei ihm hinter andere, aber nicht weniger irrationalen und negativen Erfahrungen zurück. „Das Sein wird uns enthüllt werden durch ein Mittel unmittelbaren Zugangs: die Langweile, den Ekel etc.“ (EN 14). Andererseits will Sartre aber doch überzeugen; er behauptet, seine Theorien seien wahr; er arbeitet mit scharfen Beweisen, zieht Folgerungen, ist auf Konsequenz und systematischen Zusammenhang bedacht, lehnt das Unterbewußtsein ab. So wird auch seinem Irrationalismus ein gut Teil Rationalismus beigemischt.

„Jenseits von Idealismus und Realismus“

In ähnlich zwiespältiger Haltung bietet Sartre für das erkenntnistheoretische Problem „eine Lösung jenseits von Idealismus und Realismus“ an (EN 31). Er geht dabei von Husserls Intentionalität der Erkenntnis aus. Es gibt nicht, wie der Idealismus behauptet, ein reines, inhaltloses Bewußtsein, das alle Gegenstände setzt. Das Bewußtsein kann nicht aus seiner Subjektivität heraus und auf transzendentes Sein gestaltend einwirken oder ein solches außer sich konstituieren (EN 31). Zur Erkenntnis gehört vielmehr immer schon ein Etwas, das erkannt wird, also ein an-sich-seiendes Objekt. Das Bewußtsein schließt in seinem Wesen den Hinweis auf ein nichtbewußtes, „transphänomenales“ Sein ein (EN 16). „Das transphänomenale Sein . . . ist das Sein dieses Tisches, dieses Paketes Tabak, der Lampe, allgemein das Sein der Welt, das durch das Bewußtsein impliziert ist. Dieses verlangt, daß das Sein des Erscheinenden nicht nur existiert, sofern es erscheint. Das transphänomenale Sein dessen, was für das Bewußtsein ist, ist selbst an sich“ (EN 29). Andererseits kann dieses „An-sich“ nicht auf das Bewußtsein wirken und in ihm ein Erkenntnisbild erzeugen, wie es sich der Realismus vorstellt, weil es ja immer schon vom Bewußtsein vorausgesetzt ist (EN 31). „Es scheint, daß wir uns alle Türen verschlossen und uns dazu verurteilt haben,

das transzendente Sein und das Bewußtsein als zwei geschlossene Ganzheiten und ohne jede mögliche Verbindung zu betrachten“ (EN 31).

Sartres, von seinem Subjektivismus eingegebene Lösung dieses Konfliktes neigt stark zum Idealismus hin. Das „transphänomenale“ Sein, das objektiv, absolut und real existiert, ist nur „das reine Sein“, ein unteilbares und indifferenziertes Sein, eine gemeinsame, in ihrem Wesen unerkennbare Seinsmasse ohne alle jene Verschiedenheiten und Mannigfaltigkeiten, die uns in den Einzeldingen begegnen. „Der Tisch da ist Sein und nichts weiter; dieser Felsen, dieser Baum, diese Landschaft: Sein und anders nichts. Ich will mich dieses Seins bemächtigen und finde mich“ (EN 270). „An sich ist das Sein leer von jeder Bestimmung außer der Identität mit sich selbst.“ (EN 51). Dieses absolute, uns überall umgebende Sein ist uns in der Erkenntnis anwesend, bzw. abwesend. „Die Anschauung (die einzig reale Erkenntnis) ist nichts anderes als die Gegenwart des Seins für das Pour-soi“ (EN 268), also keine Tätigkeit, sondern selbst etwas Seinshaftes. Bei unserm Einsatz in der Welt zerstückeln wir uns gewissermaßen durch unser Nichten, durch die „intellektuelle Rubrik“ der Negation, dieses Sein zu differenzierten Komplexen und teilen so die Seinsmasse in Dinge auf.

Das reine Sein erscheint uns und enthüllt sich uns in den Grenzen von Einzeldingen, die also nur relativ zum Bewußtsein existieren. „Wir ließen es uns anlegen sein, zu beweisen, daß die Welt und das Gerät, Raum und Ausdehnung wie auch die allgemeine Zeit rein substantialisierte Nichtse sind und das reine Sein, das sich durch sie enthüllt, in keiner Weise modifizieren“ (EN 269). „Die Weltlichkeit, Räumlichkeit, Ausdehnung, Zeugcharakter, Zeitlichkeit kommen dem Sein nur zu, weil ich Negation des Seins bin, sie fügen nichts zum Sein hinzu, sie sind rein genichtete Bedingungen des 'es gibt'“ (EN 269 f.). Obschon diese Bedingungen nichts sind, trennen sie uns radikaler vom Sein als ein entstellendes Prisma, so daß die eigentlichen Eigenschaften des Seins unserer Erkenntnis unzugänglich sind (EN 270). So tragen wir auch die später noch zu erklärenden sogenannten „Negativitäten“ in die Wirklichkeit hinein. „Mit der Frage wird eine bestimmte Dosis von Negativität in die Welt eingeführt, wir sehen das Nichts die Welt bunt färben und auf den Dingen schillern“ (EN 60). Die Welt, die unserm Bewußtsein gegeben ist, ist eine Kette von Phänomenen, eine Summe von „Objekten“, nicht von an-sich-seienden Dingen. Der Mensch ist bei der Erkenntnis nicht passiv aufnehmend, er schafft sich seine Welt. Ohne die Wahrnehmung des Menschen gibt es keine umgebende Welt. Aber er schafft sie sich aus dem Sein, das allein absolut ist (EN 24, 60).

Nur innerhalb der Grenzen der Einzeldinge, die das Sein durch unser Nichten und nur relativ zum Subjekt gewinnt, gibt es auch Wahrheit. Im „cogito ergo sum“ haben wir die einzige „absolute Wahrheit“, während alle äußeren Objekte bloß wahrscheinlich sind (EH 64). In „La Nausée“ ironisiert Sartre in dem „Autodidakten“ den Vertreter der platonischen Ideen, einen Phantasten, der noch an feste Werte und ewige Wahrheiten glaubt.

II. Allgemeines Existenzserlebnis

Im allgemeinen, vor allem in „La Nausée“, versteht Sartre die Existenz noch im überlieferten Sinne von Wirklichkeit oder Dasein im Gegensatz zur Essenz. Der Held von „La Nausée“, Roquentin, schildert in Form eines Tagebuches, wie er zum ersten Erleben der Existenz in ihrer Faktizität, Kontingenz und Ekelhaftigkeit kam. Es geschah, als er am Strande des Meeres einen

Kieselstein in die Hand nahm, der sich schleimig-feucht anfühlte und ihm Furcht und Ekel einflößte.

„Gemeine Marmelade“

„Niemals vor diesen letzten Tagen hatte ich eine Ahnung, was das heißen will ‚existieren‘. Ich war wie die Andern, wie jene, die am Meeresstrand im Frühlingskleid spazieren gehen. Ich sprach wie sie: ‚Das Meer ist grün, dieser weiße Punkt da oben ist eine Möve.‘ Aber ich fühlte nicht, daß das existierte, daß die Möve eine ‚existierende Möve‘ war. Gewöhnlich verbirgt sich die Existenz. Sie ist da, um uns, in uns, wir sind sie; man kann keine zwei Worte reden, ohne von ihr zu sprechen, und am Ende berührt man sie doch nicht . . . Wenn man mich gefragt hätte, was das nun sei: Existenz, ich hätte im guten Glauben geantwortet, das sei gar nichts, just eine leere Form, die den Dingen von außen aufgestülpt ist, ohne an ihrer Natur etwas zu ändern. Und siehe da: mit einem Schlage war es da, sonnenklar: die Existenz hatte sich jäh enthüllt. Sie hatte ihr harmloses Verhalten einer abstrakten Kategorie verloren. Sie war der Teig selbst, aus dem die Dinge geformt sind“ (166).

Existenz ist ihm nun alles: die Baumwurzel, die Bank, das Gitter, die Hand Roquentins und er selbst. Auch die kleinsten Dinge, die Parasiten, haben Existenz. „Die Verschiedenheit der Dinge, ihre Individualität waren nur Erscheinung, Firnis. Dieser Firnis war vergangen. Was blieb, war scheußliche Masse, weich, ungeordnet, nackt, von einer erschreckenden, ja obszönen Nacktheit“ — die Existenz (166). „Die Existenz durchdringt mich von überall her, durch die Augen, die Nase und den Mund. Und mit einem Schlag, einem einzigen, zerreißt der Schleier, ich habe verstanden, gesehen“ (165). „Die Existenz ist eine Fülle, die der Mensch nicht verlassen kann“ (174). „Habe ich diese enorme Gegenwart geträumt? Sie war da, auf den Garten gelegt, in den Bäumen aufgehängt, ganz weich, alles besudelnd, ganz dicht, eine Konfitüre . . . ich hatte Furcht. Aber vor allem war ich in Zorn, ich fand das so dumm, so verrückt, ich haßte diese gemeine Marmelade (ignoble marmelade)“ (175).

Absurdität der Existenz

„Wir waren ein Haufen verschämter, selbstverwirrter Existenzen; wir hatten nicht den geringsten Grund dazusein, nicht die einen und nicht die andern, jede Existenz fühlte sich verwirrt, irgendwie beunruhigt, zuviel in Beziehung zu den andern. Zu viel: das war die einzige Beziehung, die ich zwischen diesen Bäumen, Gittern und Steinen herstellen könnte“ (167). „Zu viel der Kastanienbaum da vor mir . . . zu viel die Velleda . . . und ich — schlaff, entkräftet, obszön, nachdenklich, zwischen trüben Gedanken schwankend — ich selbst war zu viel“ (168).

„Das Wort ‚Absurdität‘ fließt mir jetzt in die Feder . . . Absurdität, das war nicht eine Idee in meinem Kopf, nicht ein Stimmhauch, sondern diese lange tote Schlange zu meinen Füßen, diese Schlange aus Holz. Ob Schlange, Klaue, Wurzel oder Geierkralle, tut wenig zur Sache. Und ohne es klar formulieren zu können, begriff ich, daß ich den Schlüssel zur Existenz, zu meinen Ekeln, zu meinem eigenen Leben gefunden hatte (168) . . . Ich habe mit einem Schlage das Absolute erfahren: das Absolute oder das Absurde“ (169). „Ich wußte gut, daß die Welt war, die ganz nackte Welt, die sich mit einem Schlag zeigte, und ich erstickte vor Zorn gegen dieses weite, absurde Sein“ (175).

Ekel vor der Existenz

Die Stimmung, durch die Sartre die Existenz erlebt, der Ekel, ist eine Art Furchtgefühl (S. 104), ein Unbehagen, das erstickend auf ihn wirkt. In seinem

Hauptwerk umschreibt er die nausée als jenes Vorgefühl des physischen Erbrechen, wie wir es vor faulem Fleisch etc. empfinden (EN 404). Hören wir wieder Roquentin: „Der Augenblick war ungewöhnlich. Ich stand da, unbeweglich und erstarrt, verloren in einer grauenvollen Ekstase. Aber sogar im Schoße dieser Ekstase zeigte sich etwas Neues: ich begriff den Ekel, ich besaß ihn . . . das wesentliche ist die Kontingenz. Ich will damit sagen, daß die Existenz wesensmäßig nicht Notwendigkeit ist. Existieren heißt einfach da sein. Die Existierenden erscheinen, lassen sich begegnen, aber man kann sie niemals ableiten. Es gibt Leute, glaube ich, die das begriffen haben. Sie haben lediglich versucht, dies Zufällige zu übersteigen, indem sie ein Wesen erfanden, das notwendig und die Ursache seiner selbst ist. Nun kann aber kein notwendiges Sein die Existenz erklären: die Kontingenz ist kein falscher Schein, keine Erscheinung, die man zerstreuen kann, sie ist das Absolute, konsequenterweise das vollkommen Grundlose. Alles ist grundlos, dieser Garten, diese Stadt und ich selbst. Wenn man sich Rechenschaft darüber gibt, dreht es einem den Magen um und alles fängt an zu schwanken . . . voilà la nausée“ (171).

„Monismus des Phänomens“

Gleich Heidegger geht es auch Sartre in seinem Hauptwerk um die ontologische oder die Seinsfrage. Schon der Titel „L'Être et le Néant“ mit dem Untertitel „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“ deutet seinen Anspruch an. Im Vorgehen und im Resultat unterscheidet er sich aber beträchtlich von Heidegger. Seine Ontologie ist nicht Wissenschaft vom Sein oder vom Seienden, sondern nur Beschreibung und Analyse der Phänomene und damit Heraushebung ihrer Struktur (EN 14). Dabei interessieren ihn nunmehr hauptsächlich die Phänomene am Subjekt, die Welt dagegen höchstens, sofern das weltentwerfende Subjekt dahinter steht und ich an seiner Welt den Menschen erkenne.

Ohne denn auch nur das allgemeine Seinsproblem zu entwickeln, verkündet Sartre gleich seinen „Monismus des Phänomens“. „Das moderne Denken hat einen beachtlichen Fortschritt gemacht, indem es das Existierende auf die Kette der Erscheinungen reduzierte, die es enthüllen. Damit suchte man eine Reihe von Dualismen, die der Philosophie Verlegenheit bereiteten, zu beseitigen und durch einen Monismus des Phänomens zu ersetzen“ (EN 11). So werden die Unterschiede von Innerem und Äußerem, von Sein und Erscheinung, von Potenz und Akt, von Wesen und Schein alle außer Kraft gesetzt (EN 11—13). Das Sein ist nichts anderes als das, was erscheint, eine Kraft z. B. nur die Summe ihrer Wirkungen, in denen sie mir erscheint.

Psychotherapie und Seelsorge

Von Dr. med. Rolf Naber, Bonn/Koblenz

„Seelsorge“ ist die wörtliche Übersetzung des aus dem Griechischen zusammengesetzten Fremdwortes: „psyche“ (Seele) und „therapeuein“ (dienen, pflegen). Somit stellt unser Thema streng genommen einen Pleonasmus dar und doch verbinden sich mit diesen zwei Worten zwei ganz verschiedene Begriffe. Die Seelsorge betreibt der Priester, die Psychotherapie der Arzt. Sie behandeln aber beide genau dasselbe — die menschliche Seele. Warum also zwei Begriffe für ein und dieselbe Tätigkeit?

Seit undenklichen Zeiten hat es bei den primitiven und bei den höher entwickelten Völkern Priester und Ärzte gegeben. Oft waren diese beiden Ämter in Personalunion vereinigt. Aber schon im sogenannten klassischen Altertum fand eine klare Trennung statt. Die Ärzte waren für den Körper — besonders den kranken da — und die Priester für die Seele. Diese „Interessenteilung“ hat sich eigentlich bis in unsere Gegenwart gehalten. Das um so mehr, als die Medizin sich zu einer reinen Naturwissenschaft auswuchs, die in den epochalen Entdeckungen der Bakteriologie, Zellular-Pathologie und der Anwendung physikalisch-chemischer Gesetze auf den Menschen ihre größten Siege feierte. Zum Beispiel war der große Physiologe Helmholtz, der das menschliche Auge als optisches System erkannte, gleichzeitig ein großer Physiker, der die Entwicklung der Akustik und Wärmelehre maßgeblich beeinflusste.

Diese schulmedizinische Auffassung war in den drei vergangenen Jahrhunderten nur auf das materialistisch-körperliche Denken ausgerichtet, so daß für alles, was nicht körperlich getastet, chemisch analysiert oder mit Hilfe des Mikroskops oder des elektrischen Stromes dargestellt werden konnte, kein Platz war. Die Fortschritte der letzten hundert Jahre auf dem Gebiete der Technik hatten die Menschen so in ihren Bann gezogen, daß sie das Experiment über die Erfahrung und den Menschen unter die Gesetze der Physik stellten. Als ein klassisches Beispiel dieser Auffassung mag das Wort R. Virchow's gelten, der auf dem Höhepunkte seines Lebens gesagt haben soll, daß er bei allen seinen jahrzehntelangen Forschungen wohl immer auf Zellen, Eiweiß, Fett und Kohlehydrate gestoßen sei, aber nie auf die Seele.

Damit klaffte eine schier unüberbrückbare Kluft zwischen den naturwissenschaftlichen Ärzten und jedem irgendwie religiös denkenden Menschen. Diese Kluft war anfangs nur ein kleiner Spalt, der nicht überall und jedem sichtbar wurde, weil ein großer Teil der Ärzte trotz dieser Diskrepanz ein gerütteltes Maß humanistischer und religiöser Erziehung besaß, die ihn instinktiv diese Zweiteilung von Körper und Seele ablehnen ließ.

Carrel meint, dieser Irrtum sei der falschen Auslegung einer ursprünglich genialen Idee Galilei's entsprungen. Bekanntlich hat Galilei

die primären Eigenschaften der Dinge, ihre Maße und ihr Gewicht, als leicht meßbar von den sekundären Eigenschaften, die nicht zu messen sind, unterschieden: der Farbe, Form und Geruch. Quantitatives wurde so vom Qualitativen getrennt. Mathematisch gesehen hat diese Teilung die Naturwissenschaften erobert. Das Qualitative aber wurde darüber vernachlässigt und im weiteren die sekundären Eigenschaften ganz außer acht gelassen. Diese Trennung des Qualitativen vom Quantitativen wurde noch schärfer, als Descartes den Dualismus von Körper und Seele begründete. Jetzt wurden die Äußerungen des Geistes vollends unerklärlich. Das Materielle war endgültig vom Geistig-seelischen geschieden, und organische Strukturen und psychologische Vorgänge erhielten einen viel größeren Wirklichkeitsrang als die Begriffe Denken, Freude, Sorge, Schönheit.

Durch diesen Irrtum wurde die Kultur auf den Weg getrieben, welcher die Naturwissenschaften zum Triumph, die Menschen aber zur Entartung geführt hat.

Die Naturwissenschaften dürfen daher in Zukunft nicht um ihrer selbst, um der Eleganz ihrer Methoden, um ihrer Helligkeit und Schönheit willen gepflegt werden. Ihr Endziel muß das materielle und geistig-seelische Wohlbefinden der Menschen sein. Es muß dem Gefühlsleben ebensoviel Gewicht beigelegt werden wie, sagen wir, der Thermodynamik.

So ist die richtige Einstufung der Werte zum Maßstab und Eckstein unserer medizinischen Erkenntnis geworden. Darüber hinaus auch unseres ärztlichen Gewissens und — Erfolges. Denn es kann in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß die ständig sinkende Achtung vor dem ärztlichen Stand hier ihre tieferen Ursachen hat. Allein die Völkerwanderungen zum Wunderdoktor Gröning sind eine einzige Blamage für die Medizin von heute. Aber wenn man bedenkt, daß ein großer Teil der Heilung Suchenden vorwiegend Neurotiker sind und dabei berücksichtigt, daß in den Westzonen von 80 000 approbierten Ärzten nur 200 Psychotherapie treiben (das sind also 0,004 Prozent!), d. h. eine Behandlungsweise, die diese Menschen notwendig haben, dann ist aus diesem kleinen Beispiel schon die ganze Schwierigkeit, aber auch Tragik der Situation ersichtlich.

Ein Arzt, der versucht, nur mit dem Hörrohr, dem chirurgischen Messer oder dem Rezeptblock zu behandeln, vollzieht zwar folgerichtig die Erfahrungen und Entdeckungen der biologischen und medizinischen Laboratorien, aber helfen und heilen kann er nicht. Die biologischen Forscher und Ärzte von morgen müssen sich klar darüber sein, daß ihr Untersuchungsziel der lebende Organismus ist und nicht irgendwelche künstliche, isolierte Systeme und Begriffsmodelle.

Die Umstellung und die Preisgabe des bisherigen Glaubens an die Allmacht der Mathematik und Physik bedeutet eine Revolution des Denkens sowohl der Ärzte wie der medizinischen Laien.

Die Neurosen als Ausgangspunkt der ersten psycho-therapeutischen Versuche

Vor 50 Jahren haben einige Kritiker festgestellt, daß es eine ganze Reihe von Erkrankungsformen gibt, die sich mit den bisher geübten Methoden der Einordnung, Beschreibung und Zerlegung nicht fixieren lassen. Ihr Glaube, heilen sei besser als diagnostizieren, ließ sie über den Rahmen des bisher Gewohnten hinausgehen. Es gibt z. B. Lähmungen, für die man auch bei genauester, gewissenhafter Prüfung keine direkte organische Ursache finden kann. Für diese organisch nicht faßbaren Erkrankungen prägte man den Begriff der „funktionellen“ Erkrankungen, und da man sie als maßgeblich von den Nerven abhängig glaubte, nannte man sie auch Neurosen. Man wußte zwar nichts Rechtes mit ihnen anzufangen, aber man hatte doch wenigstens eine Schublade, in die man alles Unbekannte vorerst einrangierte. Hier feierten denn Veitstanz (Chorea), Spaltungsirresein (Schizophrenie) und Hysterie ein lustiges Stelldichein. Im weiteren Verlauf der Entwicklung gelang es, den Veitstanz und das Spaltungsirresein als selbständige Nervenerkrankungen auszugliedern, für die man recht typische, immer wiederkehrende organische bzw. symptomatologische Eigentümlichkeiten nachwies. Übrig blieb nur noch das weite Feld der Neurosen ohne direkte organische Veränderungen. Parallel mit dieser Entwicklung vollzog sich eine Umstellung der Anschauung, indem man diesen armen Menschen die Ketten abnahm, die sie bisher als vom Teufel besessen tragen mußten. Heute sind sie in Heil- und Pflegeanstalten in hellen und freundlichen Räumen untergebracht und werden sorgsam gepflegt und überwacht. Man hatte es eben in der Zwischenzeit gelernt, daß auch der Geist erkranken kann, ohne daß eine persönliche Schuld des Betroffenen vorliegt. Als Überbleibsel dieser Zeit ist wohl jedem von uns noch der Begriff der Zwangsjacke geläufig, die bis vor 50 Jahren noch selbstverständliche Ausrüstung jedes größeren Krankenhauses war. Heute gehören sowohl diese Auffassung wie diese Marterwerkzeuge der Vergangenheit an.

Die ständig zunehmende Zahl der Neurosen (also der Krankheiten ohne organische Ursachen) und ihre die Gemeinschaft schwerst belastenden Folgeerscheinungen durch Arbeitsunfähigkeit und Pflegeanspruch — von dem Leid der Neurotiker gar nicht zu reden — drängte gebieterisch nach einer Lösung. Alle bisherigen Behandlungsmethoden, Medikamente, Kuren, Impfungen usw. brachten zwar manchmal Linderung, aber keine endgültige Heilung. Vielmehr trugen die Neurotiker den Stempel der Unheilbarkeit oder gar der Verachtung; denn sie waren ja nicht körperlich krank, sondern „nur nervös“. Damit war man der Lösung des Problems keinen Schritt näher gerückt, weil Hysterie und allgemeine Nervosität noch heute als Minderwertigkeitszeichen gelten, die ein Patient auf keinen Fall wahr haben will.

Durch die bahnbrechenden Arbeiten eines Freud, Jung, Speer, Kretschmer — um nur einige zu nennen — gelang es endlich, Licht in das Dunkel zu bringen. Die Neurose wurde als Folge einer Störung der Erlebnisverarbeitung erkannt.

Was darunter zu verstehen ist, mag ein Beispiel erläutern: Eine junge Frau von 31 Jahren gelangt innerhalb eines halben Jahres zweimal auf den Operationstisch wegen eines hochgradigen Ileus (kompletter Darmverschluss). Der Chirurg kann sich jedoch mangels klarer klinischer Befunde und des prompten Erfolges konservativer Maßnahmen nicht zu einer Operation entschließen. Sie wird auf eine innere Abteilung verwiesen. Trotz der ständigen Gewichtsabnahme und des schlechten Allgemeinbefindens bei Appetitlosigkeit und diffusen Leibschmerzen kann die eingehende klinische und röntgenologische Untersuchung keinen nennenswerten krankhaften Befund ergeben. Bei einer weiteren genau erhobenen Vorgeschichte stellt sich heraus, daß der Vater der Patientin an Darmkrebs unter großen Schmerzen gestorben war. Als Kind hatte sie schon der überlasteten Mutter bei der Pflege des Vaters helfen müssen, was ihr besonders unangenehm war angesichts der Verunreinigungen, denen der Vater durch einen künstlichen Darmausgang ausgesetzt war. Nach dem Tode hatte sie diese Dinge größtenteils wieder vergessen, war selbst kerngesund, heiratete und wurde Mutter zweier kräftiger Buben. Der Krieg ging aber auch an diesem Familienglück nicht spurlos vorbei. Der Ehemann wurde durch Bauchschuß verwundet und kehrte mit einem künstlichen After aus dem Kriege heim. Bis zur endgültigen operativen Korrektur verbrachte er einige Wochen zu Hause, um sich noch etwas körperlich zu kräftigen. Er war jedoch äußerst rücksichtsvoll, versorgte sich in allem, was Sauberkeit anging, vollkommen selbst, und war im übrigen ganz wie früher. Trotzdem hatte bei dieser Frau die Erinnerung an die schrecklichen Eindrücke ihrer Jugend, die sie „eigentlich“ längst vergessen hatte, zu einer Angst geführt, mit der sie letzten Endes nicht fertig wurde. So wurde sie selbst ebenfalls darmkrank aus Angst, den Krebs vielleicht geerbt zu haben.

Nach einigen psychotherapeutischen Sitzungen, die vorwiegend der vernünftigen Aufklärung dienten, war die Patientin geheilt; d. h. die Darmtätigkeit regulierte sich ebenso wie Körpergewicht und Gesichtsfarbe.

Aus diesem Beispiel, bei dem die Verhältnisse denkbar einfach lagen, sehen wir 1. die Bedeutung des Unterbewußtseins, 2. die Vielfalt der Symptome und 3. wie eine Neurose zustande kommt: Die Angst, ebenfalls darmkrank zu sein, ließ die Patientin nicht in Ruhe. Sie wurde sogar in ihrem bisherigen normalen Lebensrhythmus gestört, weil sie mit den durch den Ehemann aufgewühlten Kindheitserinnerungen nicht mehr fertig wurde.

Diese Art von Beispielen ließe sich beliebig lange fortsetzen. Es mag mir daher erlaubt sein, an dieser Stelle nur anzudeuten, wie tiefgreifend körperliche Veränderungen durch falsche gemütsmäßige Regungen bedingt sein können. Ich erinnere nur an das schier unerschöpfliche Gebiet des Sexuellen, dem nebenbei gesagt nicht die überragende Bedeutung zukommt, wie Freud ursprünglich annahm. Denn ebenso häufig sind Unstimmigkeiten im Beruf und Gesellschaftsleben, Enttäuschungen, Erziehungsfehler usw. die tieferen Gründe. Dies alles kann

mehr oder weniger schwere bis schwerste Belastungen der einzelnen Persönlichkeiten darstellen. Sie geraten zuerst seelisch-gemütsmäßig und dann auch körperlich in Not.

Die Wechselwirkungen zwischen Körper und Seele

Aber nicht nur eine Beeinflussung des Körpers durch die Seele ist möglich, sondern auch schwerste seelische Veränderung durch körperliche Krankheiten.

Dafür ein kurzes Beispiel:

Ein Zahlmeister wurde während des Krieges von seiner Truppe in die Heimat und hier in die Irrenanstalt eingewiesen, weil er plötzlich völlig unmotivierte Briefe an seine vorgesetzte Dienststelle und seine Ehefrau richtete. In diesen beschuldigte er seine Frau der Untreue und forderte die Scheidung. Die Frau wandte sich daraufhin hilfesuchend zuerst an den Regimentskommandeur und dann an die behandelnden Ärzte, wobei sie ihre bisher zwanzigjährige, besonders glückliche Ehe beteuerte. In der Irrenanstalt wurde im Laufe der eingehenden Untersuchung festgestellt, daß zwar eine schwere Geistesstörung vorlag, aber nicht als „*morbus sui generis*“, sondern als Folge einer Fleckfiebererkrankung. Der Patient wurde daraufhin auf eine Infektionsabteilung verlegt. Hier konnte ich nun den weiteren Werdegang eingehend verfolgen. Nach dreiwöchentlichem Krankenzustand klang das Fleckfieber langsam ab und das Sensorium klärte sich schrittweise auf. Nach weiteren drei Wochen wurde der Zahlmeister als völlig geheilt von seiner überaus glücklichen Frau im Lazarett zum Erholungsurlaub nach Hause abgeholt. Dieser günstige Ausgang ist leider im Verlauf eines Flecktyphus nicht immer vorhanden, da oft schwerste Verstandes- und Gemütsdefekte zurückbleiben.

Wir sehen an diesem Beispiel, daß auch der umgekehrte Weg, nämlich Beeinflussung des Geistes durch den Körper möglich ist. Es bestehen also enge Wechselbeziehungen. Das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Körper und Geist sind vom ärztlichen Standpunkt aus unmöglich zu trennen. Diese Auffassung gibt das heute leider schon sehr abgegriffene Schlagwort der „*Psychosomatik*“ wieder.

Die Fähigkeit, auf ein besonderes Umweltereignis besonders zu reagieren, hat jeder Mensch, denn wer hat noch nicht eine schlaflose Nacht verbracht oder wem ist vor Ärger noch nicht der Appetit vergangen? Nur findet der Durchschnittsmensch nach einem solch abnormen Pendelausschlag wieder von selbst in seine Ausgangslage zurück.

Es gibt zwei Möglichkeiten, wo dieser Pendelschlag nicht in seine Ruhelage zurückkehrt:

1. Das Ereignis des Erlebnisses war zu groß, oder 2. die Tragfähigkeit des Einzelnen war zu gering.

Hier nun die richtige Diagnose zu stellen und den Menschen in seiner ganzen Persönlichkeit zu erfassen, ist im Verein mit einem hieb- und stichfesten, klinisch fundierten Wissen Ziel ärztlichen Strebens. Diesen Menschen über ihre Unfähigkeit, mit den Wirklichkeiten des Lebens fertig

zu werden, hinwegzuhelfen, ist Sinn und Zweck ärztlicher Kunst. Damit ergibt sich uns eine dritte Definition der Neurosen: Neurose = Krankheit des Lebens oder anders ausgedrückt: Die Neurotiker leiden am Leben.

Wenn ich unter diesem Gesichtspunkt noch einmal auf meinen ersten Satz zurückkommen darf, so möchte ich jetzt „psyche“ nicht mehr mit „Seele“, sondern mit „Leben“ übersetzen.

Ein Psychotherapeut ist also kein Seelenbehandler im engeren Sinn, sondern ein Lebensbehandler, der über den Rahmen des Stofflichen hinaus das Gemüt und die Seele einschließt und den ganzen Menschen zu erfassen sucht.

Psychoanalyse und Beichte

Hier beginnen sich die Wege der Ärzte und Priester nicht nur zu treffen, sondern auch schon zu überschneiden, da der Arzt mit weltanschaulichen Fragen auf Schritt und Tritt konfrontiert wird.

Wie groß im Grunde genommen das Verständnis der katholischen Kirche für diese Zusammenhänge ist, geht aus der Beichte hervor. Abgesehen von ihrer wesenhaft sakramentalen Gewalt der Sündenvergebung ist die Beichte ein Beispiel für die erlösende Wirksamkeit der Aussprache, wobei, wie dieses Wort ja sagt, etwas aus dem Innern der Persönlichkeit ins Außen gesetzt wird.

Die ärztliche Analyse tut im Prinzip genau dasselbe. Nur müssen wir Ärzte hier feststellen, daß diese Art des Bekenntnisses und die folgende Absolution oft — medizinisch gesehen — nicht ausreichen. Um einer Persönlichkeit und ihrem Wesen näher zu kommen, vor allem dann, wenn große Konflikte bestehen (z. B. in der Ehe), genügt ein einmaliges Bekenntnis mit nachfolgendem priesterlichen Rat und Appell an Gott, Ehre, Pflicht, Verantwortung usw. nicht. Erstens geht es aus der subjektiven Darstellung des Beichtkinds nicht immer hervor, woher oder wodurch der Fehltritt zustande kam. Zweitens ist dem Priester oft keine eigene Anschauung und kein Kontakt mit dem Hilfesuchenden möglich und dadurch drittens das Beraten auf allgemeine Redensarten beschränkt. Das heißt, der Priester weiß nicht, ob er dem Menschen besser mit Strenge begegnet wäre oder mit einer beruhigenden Gleichgültigkeit.

Es wäre in solchen Fällen einem jeden Priester zu raten, allen den Menschen, bei denen er feststellen muß, daß tiefere Komplexe vorliegen, zwar die Absolution nicht zu verweigern, aber darüber hinaus zu versuchen, tiefer in den Menschen bei weiteren Aussprachen einzudringen, oder besser noch ihn an einen ihm persönlich bekannten Arzt zu verweisen, der die genügende psycho-therapeutische Schulung mit exaktem medizinischem Wissen verbindet und als weltanschaulich gefestigter katholischer Mann gilt.

Dies um so mehr, als in der Beichte oft nur bekannt wird, was sündhaft ist. Dies genügt ja auch im Sinne der katholischen Kirche. Umgekehrt werden oft Dinge gebeichtet, die auch im Sinne der katholischen Kirche nicht als Sünde aufgefaßt werden können, die aber für den Psychotherapeuten von ausschlaggebender Bedeutung sind.

Ärztliche und priesterliche Seelsorge

Es hieße jedoch den Kern dieses Problems, nämlich die Erfassung des ganzen Menschen, übersehen, wenn wir Ärzte bei der bloßen Erkenntnis stehenblieben, wenn wir uns z. B. damit begnügten, zu beweisen, daß ein Asthma bronchiale, ein Hautausschlag, Stottern oder gar eine Rauschgiftsucht keine körperliche, sondern eine seelische Ursache haben. Gerade bei dem letzteren, speziell bei der Morphinumsucht, sind es nicht so sehr triebmäßig — gefühlsmäßig bedingte, sondern vorwiegend weltanschauliche Komplexe, die zu der schweren seelischen Entartung geführt haben. Mit der einfachen Aufklärung und Entwöhnung würden wir an einem solchen Menschen genau so vorbeireden wie ein Arzt, der überhaupt nicht psychotherapeutisch vorgeht. Es ist zwar nicht jedermanns Sache, wohl aber vorstellbar, daß ein Praktiker einen in der Pubertät auftretenden Weltschmerz mit dem Rat quittiert, mehr Butterbrote zu essen oder eine Arsenkur zu machen, um nach Zunahme des Körpergewichts bei besserem Wohlbefinden solche müßigen Grübeleien loszuwerden.

Jeder Psychotherapeut weiß, wie oft im Verlaufe der Behandlung die Frage nach dem Sinn des Lebens aufgeworfen wird. Einer der modernen Psychotherapeuten, V. E. Frankl, schreibt wörtlich: „Wir Ärzte müssen uns also darüber klar sein, unseren Kranken Rede und Antwort stehen zu müssen. Einer klipp und klaren Frage weltanschaulicher Natur können wir durch den Hinweis auf angeblich krankhafte Hintergründe oder auf behauptete krankmachende Folgen philosophischer Grübeleien nicht beikommen.“ Dies zu versuchen, hieße die Ebene, auf der eine Frage gestellt ist — die geistige Ebene — verlassen und sie auf eine andere — die gefühlsmäßige Ebene — abwälzen. Dies gilt besonders für die sogenannte typische neurotische Weltanschauung, — den Minderwertigkeitskomplex. Entweder hat der Kranke in seiner Weltanschauung recht, dann täten wir ihm Unrecht, wenn wir sie auf psychotherapeutischem Wege zu bekämpfen versuchten; denn nie darf die Weltanschauung eines Neurotikers eo ipso abgelehnt werden. Oder aber der Kranke hat in seiner Weltanschauung nicht recht, dann bedarf die Korrektur seiner Weltanschauung grundsätzlich anderer, jedenfalls nicht psychotherapeutischer Methoden. Folglich ist die Psychotherapie den weltanschaulichen Dingen gegenüber unzulänglich — ja sogar nicht zuständig.

Die Eigengesetzlichkeit des Geistigen darf nie ignoriert werden. Die seelische Gesundheit oder Krankheit eines Menschen kann die geistige Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Weltanschauung weder beweisen noch widerlegen.

Die Erkenntnis, wie der Pessimismus oder Fatalismus eines Neurotikers psychologisch entstanden sein mag, hilft uns nur sehr wenig und dem Kranken gar nicht. Selbst wenn wir ihm bewußt gemacht haben, wie wenig er seinen Pessimismus „nötig“ habe, müssen wir ihm auch noch beweisen, daß seine Weltanschauung in und an sich unmöglich, logisch unmöglich, ist. Wir müssen sie widerlegen, erst dann mögen wir dazu übergehen, uns mit der Psychogenese seiner Ideologie zu

befassen und ihn von seiner persönlichen Lebensgeschichte her zu verstehen.

Auf einer psychiatrischen Station wurde einmal ein Patient eingeliefert, weil er einen Selbstmordversuch begangen hatte. Der „Kranke“ war aber psychisch unauffällig und das, was er bei der Visite dem Chef sagte, war scheinbar logisch einwandfrei. Er entwickelte u. a. die Ansicht, jeder Mensch sei frei und habe sonach auch die Freiheit, über sein Leben, über sein eigenes Sein oder Nichtsein, zu entscheiden. In ebenso würdigen wie ergreifenden Worten protestierte er dagegen, daß man ihm, dem man keinerlei seelische Krankheitszeichen nachweisen konnte, der Freiheit beraube. Was geschah? Der Chefarzt ließ mit der ganzen Autorität seiner Person die negative Diagnose „sine morbo psychico“ in die Krankengeschichte eintragen und bestimmte den „Nichtkranken“ zur Entlassung. Als dieser schon abgeschrieben war, konnte es sich aber einer der jungen Stationsärzte nicht versagen, den seiner Überzeugung nach seelisch gesunden, aber geistig Irrenden zu einer Unterredung zu bitten. In überraschend kurzer Zeit gelang es ihm, jenem Manne klar zu machen, daß die Freiheit des Menschen bekanntlich nicht eine „Freiheit von“, sondern eine „Freiheit zu“ ist — eine Freiheit zum Übernehmen von Verantwortung. Das Gespräch gestaltete sich im weiteren so, daß schließlich alle logischen Scheingründe, die einen Selbstmord rechtfertigen könnten, widerlegt wurden. Wer wollte leugnen, daß dieser Arzt zu seinem im herkömmlichen Sinne gewiß nicht ärztlichen Vorgehen nicht nur berechtigt, sondern geradezu verpflichtet war? Diese vorwiegend weltanschauliche Auseinandersetzung zwischen dem Arzt und seinem Patienten sollte und mußte letzteren in den wenigen zur Verfügung stehenden Stunden bis zur angeordneten Entlassung soweit bringen, daß er ein Weiterleben bejahte. Die Unterredung hatte weltanschaulich begonnen, aber schließlich auch eine psychotherapeutische Phase — den Schluß, als es nämlich gelang, das Motiv zu eruieren: Der junge Mensch wollte sich an der Gesellschaft rächen, da sie ihm, dem Heimkehrer, fast alles schuldig geblieben war. Nunmehr aber war er entschlossen, den anderen Menschen zu zeigen, wer er sei, wie wertvoll er selbst und wie sinnvoll sein Leben noch werden könne. Denn vorher noch hatte er zugegeben, daß nicht wirtschaftliche Not der Grund zu seinem Selbstmordversuch gewesen war, daß im auch mit Geld nicht gedient sei. daß er vielmehr einen Lebensinhalt brauche, vor dessen bisheriger Leere er eben noch flüchten wollte.

Gerade an diesem Beispiel wird so recht verständlich, wie unzulänglich die reine Psychologie (Haltung des Chefs) ist, und wie notwendig ihre Ergänzung durch geistig-weltanschauliche Erfassung (Haltung des Stationsarztes) ist. Ja, ich möchte sagen, die Achtung vor dem Geistigen als einer Welt für sich, deren Werte sich einfach nicht in die psychologische Ebene hinabprojizieren lassen, drängt uns dazu, hier von „ärztlicher Seelsorge“ zu sprechen.

Im ersten Abschnitt meiner Ausführungen habe ich zu zeigen versucht, wie Psychotherapie als Zweig der allgemeinen Medizin entstanden ist, wie sie sich langsam aus der Fülle der Erklärungsversuche der Neu-

rosen entwickelte. Was die Psychotherapie leisten kann, sehen wir an dem angeführten Beispiel der darmkranken jungen Frau. Dabei stellt die Analyse den wichtigsten Anteil, speziell die Psychoanalyse. Im übertragenen Sinne ist sie aber nichts anderes als eine weltliche Beichte. Dieser Begriff darf nicht mißverstanden werden. Ärztliche Seelsorge soll kein „Ersatz“ für Religion sein. Sie will nicht einmal Ersatz sein für die Psychotherapie im schulmäßigen Sinne, sondern deren bloße Ergänzung. Dem religiösen Menschen haben wir nichts zu sagen, hätten wir auch nichts zu geben. Ein Problem für sich ist es jedoch, was mit den faktisch nicht religiösen Menschen geschehen soll, wenn sie sich, dürstend nach einer Antwort auf jene Fragen, die sie zutiefst bewegen, nun einmal an den Arzt wenden. Wir Psychotherapeuten denken nicht daran, den Priestern Konkurrenz zu machen. Allein wir wollen den Kreis ärztlichen Handelns ausschreiten und alle Möglichkeiten erschöpfen. Daß es solche Möglichkeiten gibt, zeigte das Beispiel des Selbstmörders. Nur wollen wir hier noch einmal betonen, daß jeder verantwortlich denkende Arzt solche Fragen des Geistes und der Weltanschauung lieber vom Priester behandelt sieht. Aber leider lehnen viele Menschen diesen Rat von vornherein ab. Etwas anders ist es, wenn der Arzt auf Grund seiner weltanschaulichen eigenen Festigkeit versucht, das erste Eis zu brechen und dann die Weiterarbeit dem „Fachmann“, d. h. einem ihm bekannten weltoffenen und klugen Priester überläßt. Das aber kann nur von Fall zu Fall entschieden werden.

Damit wäre von ärztlicher Seite die Brücke über die Kluft geschlagen, die bisher zwischen der Medizin und dem Reich des Geistigen klaffte, aber auch gleichzeitig die Grenze aufgezeigt, wie weit ärztliche Belange reichen und wo die Seelsorge anfängt.

Die Grenzen sind aber auch hier fließend, da in dieser Kluft der große Strom fließt, auf dem sich die ganze Kraft und Kunst menschlicher Persönlichkeitsentfaltung, sei es nun als Priester oder Arzt, bewähren und erproben kann.

Nur ist zu fordern, daß unsere Ärzte von heute mehr Demut vor dem Geistig-schöpferischen in der Welt und die Priester mehr Wissen und Kenntnis von dem Körper und seinen ihn tragenden Impulsen, den Trieben, Vorstellungen und der Macht des Unterbewußten haben.

Heiligkeit in der Welt und Weltliche Institute

Von Dozent P. Dr. Bernhard Puschmann SAC, Schönstatt

I. Fragepunkt

Der Sendungsauftrag Christi an seine Apostel wurde von jeher darin gesehen, die Frohbotschaft allen Menschen zu künden, alle in Sein sichtbares Gottesreich aufzunehmen und zu christlicher Vollkommenheit anzuleiten. Das Evangelium soll Licht und Sauerteig sein, soll die ganze Welt durchdringen, in neuer Ordnung gestalten und zum Vater heimführen.

Bei der Vollkommenheit lassen sich verschiedene Stufen und Grade unterscheiden: die grundlegende Heiligkeit, die zum ewigen Leben mit Gott wesentlich ist; die erhöhte Heiligkeit, die um Vollendung der Liebe ringt; die heldenhafte und vollendete Heiligkeit, die etwa bei kanonisierten Heiligen lichtvoll in Erscheinung tritt. Mag nun die grundlegende Heiligkeit den Eintritt in das Gottesreich bereits gewährleisten und sichern, das Streben des Christen soll nicht bei der unteren Grenze haltmachen, sondern soll nach oben gebunden sein. Das Ideal ist die vollendete Nachfolge Christi. Selig werden jene gepriesen, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit.

Verschieden sind weiter Mittel und Wege, die zur Vollkommenheit hinführen. Christus selbst weist auf den Weg der evangelischen Räte hin: „Willst du vollkommen sein, dann verkaufe dein Eigentum und gib den Erlös den Armen . . . Dann komm und folge Mir!“ (Mt 19, 21). Etwa vom 12. Jahrhundert an¹ werden die evangelischen Räte in der Dreiheit Gehorsam — Keuschheit — Armut zusammengefaßt, wohl im Anschluß an 1 Jo 2, 16: „Alles, was in der Welt ist, Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt.“ Vollkommene Liebe und Nachfolge sucht ihr Höhenstreben durch betonten Gegensatz zu dieser dreifachen Begierlichkeit zu sichern. Sie ist einer Blüte vergleichbar, die sich sonnenwärts breitet. Man kehrt der Welt den Rücken, legt das Weltkleid ab und zieht durch die Klostermauer einen sichtbaren und eindeutigen Trennungsstrich, um auf dem wohl mühevollen, aber sicheren Weg der Räte die Vollkommenheit anzustreben und zur Heiligkeit zu gelangen. Die Kirche hat diesem Weg von jeher ihre „mütterliche Sorge und Zuneigung“ zugewandt. Sie hat ihn kirchenrechtlich geordnet und geschützt. Die Mitglieder dieses Standes sollen allseits mit Achtung behandelt werden (Kanon 487). Daß dieser Stand in reichstem Maß zur Heiligkeit in der Welt beiträgt, ist unbestritten. Doch liegt die Untersuchung dieser Tatsache hier nicht im Blickfeld der Fragestellung.

Der Weg über den Klosterstand ist indes nicht der einzige Weg, der zur Vollkommenheit führt. Auch jene, die in der Welt verbleiben, die

¹ vgl. LHertling, Die professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde, in: (Innsbrucker) Zeitschrift f. kath. Theologie 56 (1932) 170 ff.

ihr nicht förmlich den Rücken kehren, sind zu dem Hochziel der Vollkommenheit und Heiligkeit berufen. Diesem Weg wendet sich unsere Untersuchung zu. Diese Wahrheit ist es gerade, die sich im Lauf der Zeit bei so vielen verdunkelte und die dem christlichen Bewußtsein mehr und mehr entschwand. Der Gründe hierfür sind viele. Der an der Welt der Sinne allzu sehr haftende Mensch ist oberflächlich. So oberflächlich, daß er Gott aus dem Auge verliert, ihm nur selten begegnet. Er ist sich seiner Gottabhängigkeit nicht mehr bewußt. Drum ist es auch um seine Gottanhänglichkeit schlecht bestellt. Dazu kommt die natürliche Schwierigkeit, die der Weg der Nachfolge einbegreift. Christus ruft vom Kreuz her zur Kreuzigung. Kreuzkanten drücken aber immer fühlbar. Demgegenüber ruft die Welt, in der man nun einmal leben soll und leben muß, allzulaut. So verschreibt man sich einem Minimalismus und weist durch einen Fehlschluß das ernste Vollkommenheitsstreben kurzerhand ausschließlich dem Stand der Klosterleute zu. Der in der Welt lebende Christ perhorresziert geradezu das Wort von der Vollkommenheit und Heiligkeit. Mit dem Argument: „Dazu müsse man eben ins Kloster gehen, was Gott indes durchaus nicht von allen verlange“, sucht er allen Gewissensvorwurf zu übertönen. Auch in weltpriesterlichen Kreisen mag manchmal eine Spur solcher Auffassung auftauchen. Die größere Freiheit, die den Bistumpriester von dem gelübdegebundenen Ordenspriester unterscheidet, kann überbetont, als Freibrief aufgefaßt und mißverstanden werden. Gleichwohl erscheint die tiefe Eingliederung in Christus durch das Sakrament der Weihe als höherer Verpflichtungstitel zur Heiligkeit als etwa die Ablegung der Ordensprofeß².

Einige geschichtliche und literarische Hinweise mögen den Fragepunkt klarer beleuchten. Der heilige Chrysostomus tritt bereits der Lehre von einem doppelten Vollkommenheitsideal mit Vehemenz entgegen. „Was die ganze Welt auf den Kopf gestellt hat, ist eben der Umstand, daß wir uns einbilden, der Mönch müsse ein vollkommeneres Leben führen, während es sich die andern bequem machen könnten. Nein, nein, es wird von uns allen die gleiche Philosophie verlangt, wie Paulus sagt. Das möchte ich ganz entschieden betonen . . ., daß also Weltleute und auch Mönche die Pflicht haben, zur selben Höhe der Vollkommenheit zu gelangen . . . Das wird, so hoffe ich, in Zukunft niemand mehr leugnen,

² STh 2,2 184,8: Besitzt der Stand der Seelsorgspriester und Erzdiakone eine größere Vollkommenheit als der Stand der Ordensleute? — Thomas weist zunächst darauf hin, daß das Leben der Ordensleute in größerem Maß der Vollkommenheit geweiht ist als das Leben der Seelsorgspriester. Gemeint ist hierbei die persönliche Darstellung und Verwirklichung der Vollkommenheit. Freilich kann der Grad der Liebe, der hinter der Lebensführung steht, auch beim Seelsorgspriester größer sein. Dadurch würde sein Leben auch verdienstvoller. Die Lebensführung des Seelsorgspriesters ist in größerem Maß äußeren Schwierigkeiten ausgesetzt. Das Ordensleben ist dagegen schwieriger wegen der Engmaschigkeit der klösterlichen Observanz. Betrachtet man die Würde des Weihegrades, dann steht der Seelsorgspriester offensichtlich über dem einfachen Ordensmann. Der Priester ist ja zu höchstem Christusdienst bestimmt. „Und eben diese Bestimmung verlangt größere innere Heiligkeit, als sie der Stand der Ordensleute erfordert.“ — Vgl. auch ULopez, Sacerdotium — Apostolatus — Perfectio, in: Periodica 31 (1942) 201—216.

und wäre er auch noch so rechthaberisch und hartnäckig³. Den gleichen Gedanken formuliert mit Nachdruck der hl. Franz von Sales in seiner *Philothea*: „Meine Absicht bei der Abfassung der ‚Anleitung zu einem inneren religiösen Leben‘ ist es, diejenigen zu belehren, die mitten in der Welt und im Leben stehen, die durch ihren Stand und ihren Beruf verpflichtet sind, sich nach der allgemeinen Lebensweise zu richten, besonders auch diejenigen, die gar häufig unter dem Vorwande einer scheinbaren Unmöglichkeit nicht einmal an den Versuch eines tieferen religiösen Lebens denken wollen in der Meinung, daß niemand nach der Palme der christlichen Frömmigkeit und Gottseligkeit streben dürfe, solange er im Gedränge weltlicher Geschäfte lebt . . . Es ist durchaus verkehrt und eine Verkennung und Geringschätzung der Religion, wenn man sagt, die Gesinnung und Lebensführung echter Frömmigkeit sei nicht gut möglich in den Villen der Reichen, in den Geschäften der Kaufleute, in den Büros der Beamten, in den Werkstätten der Handwerker, in den Fabrikräumen der Arbeiter und in den Kasernen der Soldaten. Frömmigkeit und Religiosität sind sehr wohl mit jedem Stand und Beruf vereinbar⁴. Das große Anliegen der Heiligkeit in der Welt wird, um nur ein Beispiel aus unseren Tagen herauszugreifen, etwa in dem „Werktagsheiligkeit“ betitelten Beitrag zur religiösen Formung des Alltags betont aufgegriffen. Das Buch ist zunächst für Christen in der Welt bestimmt. Wir lesen da: „Unsere heutige Zeit ist so betriebsmäßig und ruhelos. Gärung und Kampf, Verwirrung und Hetze, wohin immer wir blicken. Da drängt es uns mehr als früher, Ruhe zu suchen in Gott, alle Fasern des Herzens an ihn zu binden. Das sagt aber nicht, wir sollten uns auf ein Eiland zurückziehen und die Welt sich selber oder den Feinden unserer heiligen Religion überlassen. Nein, die Zeit braucht Menschen, die in sich gefriedet, innerlich und äußerlich erprobt und hinausgehoben sind über Unsicherheit und Zweifel, die aber aus heiliger Zweisamkeit mit Gott die Kraft erhalten, ihr trotz heftigen Widerstrebens das Antlitz Christi aufzudrücken. Das sind die großen Lebenskünstler, die heute vielfach nötiger sind als je, die wir die Werktagsheiligen nennen“⁵.

II. Tatsachenbeweis

Der Beitrag der neuen Weltlichen Institute⁶ zum Fragepunkt, zur Heiligkeit in der Welt, besteht zunächst gerade darin, daß durch die Grundidee dieser Institute die Heiligkeit inmitten der Welt mit Absicht stark betont wird. Die Welt-Institute sind neuer, lebendiger Hinweis und

³ *Adversus oppugnatores vitae monasticae* (PG 47,374). Übersetzung nach CBaur, *Der Heilige Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. I, München (1929) S. 89.

⁴ *Philothea*, Benzinger-Ausgabe, Einsiedeln (1940) S. 20 f. u. S. 35 f.

⁵ *ANailis*, *Werktagsheiligkeit* (Aus *Schönstatt's Geisteswelt*/3), Limburg (1937) S. 19. — Zum Fragepunkt vgl. auch die Ausführungen von JdeVries, *Weltflucht, Heiligkeit in der Welt und Ordensstand*, in: *Zeitschr. f. Asz. u. Myst.* 14 (1939) 1—30.

⁶ vgl. Apost. Konstitution „*Provida Mater*“ vom 2. Febr. 47: *Tr. Th. Zeitschr.* 56 (1947) 336—345; *Motu proprio* „*Primo feliciter*“ vom 12. März 48 und *Instruktion der Rel. Kongr.* „*Cum Sanctissimus*“ vom 19. März 48: ebd. 57 (1948) 374—377.

Fingerzeig auf Möglichkeit und Notwendigkeit so gearteter Heiligkeit und auf deren hier tatsächlich antreffbare Verlebendigung.

In diesem Licht und Zusammenhang sind erneut eine Reihe von Äußerungen in den amtlichen Erlassen über die Weltlichen Institute zu überprüfen. Zunächst der grundlegende Beweissatz für die Berechtigung der Institute: „Indes hat der allgütige Gott zu wiederholten Malen alle Gläubigen ohne Ansehen der Person eingeladen, die Vollkommenheit allüberall anzustreben und zu üben“⁷. Dieser Satz wirkt wie ein gewichtiger und markanter Eckstein. Durch acht nachlesenswerte Stellenbelege erscheint er in besonderem Maß schriftverbunden und gesichert. Er ist einem Angelpunkt vergleichbar, um den sich die Geschichte des Vollkommenheitsstandes zu neuer, bedeutsamer und reichgesegneter Tätigkeit weiterdreht. Auf dieser tragfähigen Grundlage baut der Gesetzgeber alsdann seine Lehre von Natur, Art und Aufgabe der neuen Institute auf. Wieder und wieder kommt er darauf zurück, daß die Institutsmitglieder „kraft besonderer göttlicher Berufung in der Welt verbleiben“ und dort an ihrer persönlichen Vollkommenheit arbeiten, der als Heiligkeit inmitten der Welt besondere apostolische Leuchtkraft innewohnt. Die Mitglieder „wollen in Treue die evangelischen Räte inmitten der Welt befolgen“ und sich dort den Werken der Liebe widmen. Die älteren Institute dieser Art, die sich bereits gut bewährt haben, erbrachten den Nachweis, daß sich „gewiß auch in der Welt“ nicht nur innere, sondern auch nach außen sichtbare und nahezu klösterliche Gottgeweihtheit von hinreichender Gebundenheit und Wirkkraft erreichen lasse. Als ihre Aufgabe wird ein ständig und überall durchführbares ernsthaftes Leben der Vollkommenheit aufgezeigt. Es wird eigens darauf hingewiesen, daß solche Lebensführung gerade in den Welt-Instituten auch in jenen häufigen Fällen möglich sei, in denen der Eintritt in eine klösterliche Gemeinschaft unmöglich oder doch nicht ratsam oder angemessen ist. Der Heilige Vater wendet jenen, die „so hochherzig in der Welt nach Heiligkeit streben“, seine ganze väterliche Liebe zu. Die Kirche unterstützt ihr Vorhaben mit mütterlicher Sorge. In reicher und besonderer Gnadenführung sind die Institute berufen, „das nie ermangelnde Salz einer geistlosen und umnachteten Welt zu sein, an der sie zwar keinen Anteil haben, in der sie aber dennoch nach göttlicher Anordnung ausharren müssen“⁸. Das weltliche Element, das den wesentlichen Existenzgrund dieser Institute ausmacht, soll bei allen Fragen ihrer gesetzlichen Ordnung hervorleuchten. So wird das Vollkommenheitsleben inmitten der Welt zum Lieblings- und Leitgedanken der neuen Gesetzgebung. Und diese Betonung klingt nachdrücklich hinein gerade in die mündig gewordene christliche Laienwelt. Sie strahlt wirkkräftig in neuer Übersetzung in das Weltleben hinaus. So wird durch die Welt-Institute ein sehr wertvoller Beitrag geleistet für die These: Heiligkeit und Vollkommenheit sind auch außerhalb der Klostermauern möglich und als Aufgabe gestellt.

Daß die neuen Institute wirklich außerhalb der Klostermauern stehen,

⁷ Provida Mater Abs. 7.

⁸ Primo feliciter Einleitung Abs. 3.

daß sie mitten in der Welt aufgebaut sind, darauf weist nicht bloß ihr Name „Welt-Institute“ hin, das lehrt auch ein Blick auf ihre Gemeinschaftsform und auf ihre bürgerlich-schlichte Tracht. Sie konnten, heißt es in der Apostolischen Konstitution „Provida Mater“, in der Welt neue, und zwar ausgezeichnete und den Zeitnöten überaus angepaßte Gemeinschaftsformen erzielen, die ein Leben ermöglichen, das mit dem Streben nach christlicher Vollkommenheit durchaus übereinstimmt. Gemeinschaftliche Lebensführung nach Art der Mitglieder religiöser Genossenschaften bisheriger Form haben sie nicht. Das Zusammenleben in Dachgemeinschaft ist auf das notwendigste beschränkt. Zu denken ist etwa an Gemeinschaftshäuser, die der Formung und Schulung dienen, an Erholungsheime und ähnliches. Freilich gibt es auch Mittelformen, die äußerlich teilweise an klösterliche Formen erinnern mögen. Ein weiterer Erweis der Weltlichkeit ist die bürgerliche Tracht. Die Kleidung der Institutsmitglieder soll durchaus den weltlichen Verhältnissen entsprechen⁹. Was die Mitglieder abzulegen haben, ist nicht das Weltkleid, sondern der nach unten gebundene Weltgeist. Die weltliche Tracht ergibt sich folgerichtig aus Natur und Art dieser Institute. Die neue Gesetzgebung zeichnet sich durch besondere zielklare Sicht und Gestaltung aus. Hier ist kein Notstand und keine Dispens erforderlich, wie etwa bei den Ordensschwwestern in Nord-Dakota, von denen unlängst berichtet wurde, daß sie unter dem Zwang des sogenannten „Anti-Kutten-Gesetzes“ ihre Lehrtätigkeit in öffentlichen Schulen in moderner, aber einfacher weltlicher Kleidung ausüben¹⁰.

Man muß tatsächlich umdenken und neue Kategorien einschalten, wenn bei den neuen Formen des Vollkommenheitsstandes etwa Verbandsmitglieder mit verschiedenartigsten weltlichen Berufen begegnen, die von ihnen weiterhin in der Welt ausgeübt werden. In einem im Osservatore Romano veröffentlichten Tätigkeitsbericht über das in Madrid gegründete Welt-Institut „Opus Dei“ liest man: „Ein Ingenieur, ein Arzt, ein Politiker, ein Dichter, ein Sänger, ein Unternehmer, ein Pianist, ein Universitätsprofessor, ein Arbeiter, ein Soldat, ein Student und ein Priester: sie alle können durch ein Leben im gleichen übernatürlichen Geist völliger und endgültiger Weihe an den Dienst der Kirche die Heiligung ihrer selbst und ihrer Berufskollegen finden, ohne den eigenen sozialen Posten aufzugeben, auf den sie Gott hingestellt . . . Die Mitglieder des Opus Dei machen aus dem Apostolat keinen Beruf, sondern viel eher aus dem Beruf ein Apostolat“¹¹. Von eben diesen Instituten lehrt das Motu proprio „Primo feliciter“ (Nr. V), daß sie, auch wenn ihre Mitglieder in der Welt verbleiben, auf Grund der völligen Weihe an Gott und für die Seelenrettung . . . kraft der Apostolischen Konstitution „Provida Mater“ mit Fug und Recht den rechtlich von der Kirche geordneten und anerkannten Vollkommenheitsständen beizuzählen sind.

Die Einbeziehung dieses weltlichen Elementes in den kirchlichen

⁹ Cum Sanctissimus Nr. 7 d.

¹⁰ vgl. „Der Überblick“ 3 (1948) Nr. 47 S. 9 f.

¹¹ Attività apostolica dell'Opus Dei, in: Osservatore Romano 88/29. Juli 1948 S. 4.

Vollkommenheitsstand bedeutet eine sehr bemerkenswerte Erweiterung dieses Standes gegenüber den herkömmlichen klösterlichen Formen. Wir stehen hier vor einer Wende, die bedeutsamer erscheint als die Aufnahme der klösterlichen Genossenschaften (Kongregationen) in den eigentlichen Religiosenstand unter Leo XIII.¹² Die Schranken des Vollkommenheitsstandes erscheinen gewissermaßen gesprengt. Keineswegs in dem Sinn, als ob etwa Klostermauern niedergelegt werden. Es handelt sich eher um eine „*revolutio ad Deum*“. Das Vollkommenheitsstreben bricht vielmehr geistgetragen in neuer Schöpfung im ständig fruchtbaren Schoß der Kirche auf. Der Vollkommenheitsstand wird durch das so providentielle Manifest des Heiligen Vaters in ungeahnter Weise bereichert. „Denn Gott der Allgütige hat zu wiederholten Malen alle Gläubigen ohne Ansehen der Person eingeladen, die Vollkommenheit allüberall anzustreben und zu üben.“

III. Ausprägung

In der asketischen Führung des nicht dem Klosterstand angehörigen Laienchristen herrscht eine gewisse Unsicherheit. Klosterleute haben ihre klar ausgeprägte Regel, die zur Vollkommenheit anleitet. Die Spiritualität des Bistumspriesters wird in zunehmendem Maß klar erkannt und gezeichnet. In der Welt des Laien hingegen vermißt man die klare Linie, wohl infolge des so mannigfachen Möglichkeitsreichtums. Erich Przywara bemerkt sehr treffend¹³, daß bei einer Übertragung konkreter Ordensideale auf das gewöhnliche Weltleben die Gefahr besteht, die grundsätzliche Verschiedenheit der beiderseitigen Lebensbedingungen zu übersehen. Man darf den Laienchristen nicht einer Ascese unterwerfen, die ganz andere Lebensbedingungen zur Voraussetzung hat. „Wenn ein Zurückgehen auf bestimmte wesentliche Formen des religiösen Lebens vonnöten ist, so wird man folgerichtig auf die Formen zurückgehen müssen, die sozusagen jenseits der Unterschiede von christlichem Welt- und Ordensleben stehen, d. h. auf Lebensformen, wie Christus der Herr sie selber in seinen Worten gezeichnet hat“. Das christliche Weltleben ist vielmehr aus seinen konkreten Lebensbedingungen eigenwüchsig zu gestalten. Daß es an dieser Ausprägung noch fehlt, entspricht leider den Tatsachen.

Auch hier scheinen die Welt-Institute berufen zu sein, durch Versuch, Beispiel und Grundsatz Hilfestellung zu bieten. Ich möchte im vorliegenden Aufsatz keine geschichtliche Problem-Entwicklung bieten. Genügen mag ein kurzer Hinweis etwa auf die altchristlichen Asketen, auf Johannes Chrysostomus, auf Gerhard Groote, auf Katharina von Genua, auf Angela Merici, auf Ignatius von Loyola, auf Philipp Neri, auf Maria Ward, Franz von Sales, Vinzenz von Paul, Vinzenz Pallotti und Kardinal Newman. Um den hier gefragten Beitrag der Welt-Institute zur Ausprägung der Heiligkeit in der Welt zu belegen, weise ich auf drei Wesens-

¹² Apost. Konstitution „*Conditae a Christo*“ vom 8. Dez. 1900 (Fontes Casparri Nr. 644).

¹³ EPrzywara, Religiöse Bewegungen, in: ders., Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–27 Bd. I, Augsburg (1929) S. 15 ff.

züge dieser Institute hin: den Rückgriff auf die evangelischen Räte, deren Ausprägung in freieren Formen und die Betonung der Berufsvollkommenheit als Apostolat.

Beim Zurückgreifen auf die evangelischen Räte ist keineswegs an ein bloßes Übernehmen herkömmlicher Ordensformen zu denken. Die Räte stehen wohlgemerkt im Evangelium vor aller späteren Ausprägung seitens des Ordenslebens. Sie sind als Wurzel zu betrachten, aus der nunmehr, da die Zeit dafür reif ist, ein neuer Zweig des Vollkommenheitsstandes erwächst. Er ist der Weltluft in wesentlich anderem Maß ausgesetzt als das Klosterleben. Hier tritt eine andere Haltung zur Welt hervor als beispielsweise in den Vorschriften über die klösterliche Klausur oder in den Normen für Mitglieder religiöser Genossenschaften, die zum Militärdienst einberufen werden. In diesem Sinn ist auch der Satz des *Motu proprio* „*Primo feliciter*“ (Nr. II) auszulegen: „An dem völligen Bekenntnis zur christlichen Vollkommenheit, das wohlbegründet auf den evangelischen Räten beruht und das den Wesenskern des Ordenslebens verwirklicht, ist (in den Weltlichen Instituten) nichts abzustreichen.“ Der evangelische Wesenskern der Räte-Vollkommenheit zeitigt nunmehr, in neuen Raum und anderes Klima verpflanzt, auch neue Früchte. Als Ausstrahlung in die Welt sind hierbei auch Formen möglich, die das Vollkommenheitsziel etwa auf dem Boden standesgemäßer Keuschheit anstreben. Zwar ist für die Voll-Mitglieder der Institute vollkommene Keuschheit Bedingung. Doch zählen die Institute auch Mitglieder im weiteren Sinn in ihren Reihen. Als solche sind nach der Instruktion „*Cum Sanctissimus*“ vom 19. März 48 (Nr. 7a) „jene zu betrachten, die mehr oder weniger wirksam oder von ernster Absicht und Verpflichtungswillen getragen in die körperschaftliche Vereinigung aufgenommen werden, die nach der evangelischen Vollkommenheit und nach Durchführung derselben in ihren Verhältnissen streben, auch wenn sie einzelne evangelische Räte in höherem Grad nicht annehmen oder anzunehmen in der Lage sind“. Dieser Gesetzestext zeugt deutlich und anschaulich von dem Beitrag der neuen Institute zur Heiligkeit in der Welt. Die evangelischen Räte oder doch jedenfalls eine Lebensgestaltung aus dem Geist dieser Räte ist auch für den Christen in der Welt als Grundlage seines asketischen Höhenstrebens anzusehen. Ohne dieses innere Element, ohne Opferbereitschaft und Gottanhänglichkeit kann Heiligkeit in der Welt nicht bestehen.

Die Ausprägung dieses Lebens nach den evangelischen Räten erfolgt in freieren Formen. Diese oft mißverständene größere Freiheit hebt die Welt-Institute deutlich vom klösterlichen Leben ab. Zur Lösung hier aufsteigender Schwierigkeiten empfiehlt sich die Nebeneinanderstellung des „sowohl — als auch“. Ein gegenseitiges Ausspielen und Distanzieren im „entweder — oder“ ist nicht angebracht. Man wird sich mit der Tatsache abzufinden haben, daß der Grundsatz der größeren Freiheit in den amtlichen kirchlichen Erlassen feierlich proklamiert wird. Die Diskussion ist damit abgeschlossen und jedweder falsche Integralismus in seine Schranken gewiesen. Der Gesetzgeber weist ausdrücklich darauf hin, das neue Sondergesetz über die Weltlichen Institute im Bewußtsein seiner Verantwortung und nach sorgsamster Überprüfung seitens des Heiligen

Offiziums erlassen zu haben. Der Grundsatz der größeren Freiheit entspricht der Natur der Welt-Institute und ist eine Folge der Anpassung an die Zeitverhältnisse. Auch seine Ausprägung und planvolle Umsetzung ins Leben ist dem wundersamen Walten der göttlichen Vorsehung und dem Heiligen Geist zuzuschreiben, der das Angesicht der Welt in beständiger Neuschöpfung durchwaltet. Der Grundsatz wird zunächst in Absatz 9 und 10 der Provida Mater benannt und auf die Übung der Liebeswerke angewandt. Er findet sich in gleicher Bedeutung und im nämlichen Zusammenhang bereits in dem in der Konstitution erwähnten Dekret der Kongregation für Bischöfe und Ordensleute „Ecclesia Catholica“ vom 11. August 1889, einem Dokument aus der Gründungsgeschichte der Institute. Aus diesem Grundsatz heraus sind etwa der Verzicht auf klösterliche Kleidung und auf gemeinsames Zusammenleben zu erklären. Darauf wurde bereits oben hingewiesen. Unsere Aufmerksamkeit wendet sich hier der freieren Ausprägung der Räte zu, näherhin der neuen Form, die sie in den Instituten erhalten. Das gemeine Ordensrecht kennt nur die Bindung durch öffentliche Gelübde. Bei den Welt-Instituten erscheint als Bindungsart neben dem Privatgelübde, das in diesem Zusammenhang vielleicht als halböffentliches Gelübde zu bezeichnen wäre, das Versprechen und die Weihe. Erreicht wird hierdurch das gleiche Ziel: völlige und beständige Lebensweihe an Gott und Bekenntnis zur christlichen Vollkommenheit. Die Voll-Mitglieder des spanischen „Opus Dei“ verpflichten sich etwa durch Privatgelübde, die Schönstätter Marienschwestern vom Katholischen Apostolat durch eine Lebensweihe. Beide Institute wurden nach einem kurzen Stadium bischöflichen Rechtes bereits zu Instituten päpstlichen Rechtes erhoben. Die Einbeziehung der Weihe beweist, daß die Zugehörigkeit zum Vollkommenheitsstand auch ohne Gelübde möglich ist. Die Gelübde werden durch diese Tatsache keineswegs abgewertet. Wenn man sie in heutiger Zeit etwa als Organisationsprinzip einer Gemeinschaft auch ablehnen mag und dafür andere Prinzipien wählt, als Heiligkeitsprinzip bleiben sie auch in den Welt-Instituten jedem frei und unbenommen. Die Anwendung dieses Prinzips zeigte übrigens bereits die Struktur der Gesellschaften mit gemeinsamem Leben, die nach den Worten der Apostolischen Konstitution von der großen Weite kirchlichen Denkens zeugen und einen echt mütterlichen Zug der Kirche erkennen lassen. Gerade der Einbau der genannten Weihe und ihre amtliche Anerkennung als Hochherzigkeitsform neben dem Gelübde mag auch auf die Ausprägung und Gestaltung laienchristlichen Lebensstils anregend einwirken¹⁴.

Verwiesen sei endlich auf die Betonung der Berufsvollkommenheit als Heiligungsaufgabe und als Apostolat. Die Vollkommenheit der Welt-Instituts-Mitglieder ist „folgerichtig an das Leben in der Welt in allen Dingen anzupassen und mit allen in Einklang zu bringen, die erlaubt sind und die mit den Pflichten und Aufgaben der Vollkommenheit vereinbart werden können... Das Apostolat der Weltlichen Institute ist nicht nur

¹⁴ Vgl. meine ausführlichere Darstellung in: HKöster, Neue Schöpfung, Limburg (1949) S. 686—704.

inmitten der Welt, sondern gleichsam aus ihr heraus getreu durchzuführen. Mithin hat Bekenntnis, Übung, Form, Ort und Umstand dieser Heiligkeit der weltlichen Bedingung und Eigenart zu entsprechen¹⁵. Den Instituten ist ohne Schwierigkeit, die aus klösterlicher Gebundenheit erwachsen könnte, als Aufgabe gestellt: „wirksame christliche Erneuerung von Familie, Beruf und Staat durch innere und tägliche Berührung mit einem Lebensstand, der vollkommen und restlos der Heiligung geweiht ist . . . sodann vielseitiges Apostolat und Dienstleistung an Orten, zu Zeiten und unter Umständen, die Priestern und Angehörigen religiöser Genossenschaften versagt oder unzugänglich sind“¹⁶. Das besondere Apostolatsziel scheint, wie das *Motu proprio* „*Primo feliciter*“ feststellt, auch das allgemeine Ziel, die Räte-Vollkommenheit, festgesetzt und geschaffen zu haben. Als Beispiel sei erneut auf die schon oben genannte Tätigkeit des „Opus Dei“ hingewiesen. Auf treue und gewissenhafte Berufserfüllung und auf die Heiligung der Alltagsarbeit wird besonderer Wert gelegt. Doch braucht man, um solche Form anzutreffen, nicht erst nach Spanien zu gehen. Sie findet sich seit längerer Zeit auch innerhalb der Grenzen unseres Vaterlandes. All das trägt augenscheinlich dazu bei, die Heiligkeit in der Welt mehr zu beheimaten und in weltchristlicher Art auszuprägen.

IV. Schlußgedanken

Als der Weltpriester-Dichter Benson vor gut 40 Jahren seinen endzeitlichen Roman „Der Herr der Welt“ schrieb, mag ihn ein feines Gespür künftiger Entwicklung geleitet haben. Der „Orden“, der in diesem Roman in der Endphase dieser Zeitlichkeit in Erscheinung tritt, deckt sich zwar nicht ganz mit den Weltlichen Instituten. Man darf offensichtlich daran nicht den Maßstab kirchenrechtlicher Terminologie anlegen. Auch der endzeitliche Hintergrund mag nicht zutreffen. Gott greift vielmehr in jeder Zeit auf immer neue Weise nach dem Menschen, um ihn zu vollenden. Heilige in der Welt hat es zu jeder Zeit gegeben. In den Welt-Instituten wird die Lösung des Problems grundsätzlich und systematisch angegangen. Die Welt-Institute stehen gleichzeitig betont in dem Kraftfeld Katholischer Aktion. Die neue Gesetzgebung erscheint geradezu als Brückenschlag zwischen katholischer Aktion und Vollkommenheitsstand und bietet eine Fülle erfreulicher Zukunftsperspektiven, deren Verwirklichung bereits mutig in Angriff genommen wird. Das erfolgreiche Anwachsen dieser Institute in unseren Tagen zeigt, daß Gottes Geist lebendig am Wirken ist. Die Welt-Institute sind nach den Worten des Heiligen Vaters ein „neuer Heereszug“, der an die Seite der bisherigen Einheiten tritt, um gleich ihnen und an ihrer Seite mitzuarbeiten an der Formung des „neuen Menschen“.

¹⁵ *Primo feliciter* Nr. III.

¹⁶ *Provida Mater* Abs. 10.

Das Eigentum in christlicher Sicht

Von Professor Dr. Joseph Höffner, Trier

I. Grundlegung

Thomas von Aquin nennt den Menschen „Horizont und Grenzwesen zwischen Geister- und Körperwelt“¹. Der Mensch ist in der Tat die Mitte der Schöpfung. Er setzt alle anderen Stufen des Seins voraus, trägt sie gleichsam in sich: die Grundstoffe, aus denen unser Leib gebaut ist, das vegetative Leben, das uns mit der Pflanzenwelt verbindet, das Sinnesleben, das uns den Tieren ähnlich macht, das Geistesleben, das uns neben die Engel stellt. Ja, mit Gott selber sind wir verwandt, da er uns nach seinem Bilde erschaffen und durch seinen Sohn erlöst hat.

Das ist die erhabene Größe des Menschen, aber auch unsere Schwäche, die Dialektik unseres Wesens. Wir stehen metaphysisch über der Sachgüterwelt und sind doch notwendig auf diese Seinsstufen der Schöpfung angewiesen. Durch unseren Leib gehören wir zum Haushalt der Natur. Um leben zu können, müssen wir unser Ich gleichsam in die Körperwelt ausdehnen. Herrschertum und Notdurft begegnen einander.

Der naturrechtliche Anspruch des Menschen auf Unterhalt

Der Anspruch des Menschen auf den lebensnotwendigen Bedarf ist unabdingbares Naturrecht. Gott hat die Erdengüter nicht bestimmten Menschen zugewiesen — wie etwa jedem von uns seinen Leib —, sondern er hat sie, wie die Enzyklika „Quadragesimo anno“ schreibt, „der ganzen Menschheitsfamilie gewidmet“, damit alle menschenwürdig davon leben sollen (Qa 45).

Ist ein Mensch in äußerster Lebensnotdurft, so setzt sich jener übergeordnete naturrechtliche Anspruch gegen jede entgegenstehende positive Eigentumsordnung durch. Den unbedingt notwendigen Lebensunterhalt darf sich der Mensch — selbst mit Gewalt — nehmen; das ist weder Diebstahl noch Raub, die wegen mildernder Umstände straf-frei blieben, sondern Ausübung eines allgemeinen, unverlierbaren, natürlichen Menschenrechts. Unser Recht auf Leben ist heiliger als das Recht des Nächsten auf sein Eigentum. In diesem Sinne hat Thomas von Aquin das bekannte Wort geprägt: „In necessitate sunt omnia communia“: „In äußerster Not ist alles gemeinsam“², ein gewagter Satz, der von der reinen Gesinnung und vom sittlichen Gewissen Unerhörtes fordert, aber auch befreiend und erlösend zu wirken vermag.

Nun erschöpft sich das Verhältnis des Menschen zu den Sachgütern durchaus nicht — wie beim Tier — im bloßen Verbrauchen. Wir gestalten und verwalten vielmehr die Dinge. Wir bestellen die

¹ Prolog zum 3. Buch des Sentenzenkommentars.

² Summa theol. II. II. 66. 7.

Felder, bauen Fabriken und konstruieren Maschinen. Wir sind, wie Thomas von Aquin sagt, „procuratores“³, also Produzenten, nicht bloß Konsumenten. Durch ein staunenerregendes arbeitsteiliges Zusammenwirken der verschiedenen Berufe, Völker und Länder suchen wir die Schätze und Kräfte der Erde so auszuwerten, daß eine immer bessere Versorgung sichergestellt wird.

Dieses riesenhafte, arbeitsteilige Getriebe, das seit 150 Jahren ungeahnte Ausmaße angenommen hat, nennen wir „Wirtschaft“. In der Wirtschaft verrichten die meisten Menschen, — wenn wir von den Berufen der Erzieher, Wissenschaftler, Schriftsteller, Juristen, Ärzte und dgl. absehen —, ihre Berufsarbeit. Hier finden die Millionen ihren Erwerb, die in der Gütererzeugung (in Landwirtschaft, Bergbau, Industrie und Handwerk), in der Güterverteilung (im Groß- und Kleinhandel), im Kredit- und Verkehrswesen tätig sind.

Die vielfältig verschlungene moderne Wirtschaft stellt uns die schwierige, aber entscheidende Frage: In welchem Ausmaß und nach welchen Normen kann oder darf der Einzelne im Rahmen der Arbeitsteilung seinen Anspruch auf die Sachgüter geltend machen? Wie soll das gemeinsam erarbeitete Sozialprodukt gerechterweise an die Einzelnen verteilt werden?

Mit dieser Frage ist das Problem der Ordnung des Eigentums angeschnitten.

Gemeineigentum und Sondereigentum

Gedanklich lassen sich zwei Idealtypen einer Eigentumsordnung unterscheiden: Gemeineigentum und Sondereigentum.

Wir sprechen vom Idealtyp des Gemeineigentums, wenn sämtliches Eigentum allen gemeinsam gehört und von allen gemeinsam verwaltet wird. Man erkennt sofort den inneren Zusammenhang zwischen der Gemeineigentumsordnung und der zentralen Planwirtschaft. Eine gemeinsame Verwaltung des Eigentums ist nämlich nur möglich, wenn der gesamte Wirtschaftsprozeß auf Grund eines gemeinsamen Planes gelenkt wird. Eine Zentralstelle bestimmt, was produziert wird und wie die Güter an die Einzelnen verteilt werden. Die wirtschaftliche Macht ist an einer Stelle zusammengeballt.

Der Idealtyp der Gemeineigentumsordnung hat fast nichts mit den modernen „Sozialisierungen“ gemein, wie sie in den letzten Jahren in verschiedenen Ländern, z. B. in England, durchgeführt worden sind. Die Sozialisierung verwandelt privates Sondereigentum in öffentliches Sondereigentum und schafft damit einen Staats- oder Kommunalkapitalismus, der die sozialisierten Betriebe keineswegs von der Allgemeinheit — etwa von der Belegschaft —, sondern von behördlich ernannten Direktoren lenken und verwalten läßt.

Im Laufe der Jahrtausende ist nicht selten versucht worden, die Gemeineigentumsordnung zu verwirklichen. Fast alle Versuche endeten

³ Summa theol. II. II. 66. 2.

im Staatskapitalismus. Man denke an das Inkareich und an die Sowjetunion.

Trotzdem scheint nicht nur Machtgier, sondern hin und wieder auch eine geheimnisvolle Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies zum Gemeineigentum zu drängen. Nicht wenige Theologen, wohl auch Thomas von Aquin⁴ sind ja der Meinung gewesen, daß sich ohne den Sündenfall die Ordnung des Gemeineigentums auf Erden entfaltet hätte. Natürlich hätten sich die paradiesischen Menschen nicht mit dem sogenannten „negativen Gemeineigentum“ begnügt, d. h. sie hätten nicht bloß von Heuschrecken und wildem Honig gelebt, sondern sich die Erde in gemeinsamer Arbeit in einem Ausmaß untertan gemacht, wir wir es uns kaum vorstellen können. Es hätte sich also ein großartiges Wirtschaftsleben entwickelt. Mithin wäre eine umfangreiche Planung nötig gewesen, eine ideale, paradiesische Planwirtschaft.

Es hängt wohl mit diesem Paradiesestraum zusammen, daß immer wieder utopische Modelle einer Gemeineigentumsordnung entworfen worden sind, z. B. von Platon in seiner Politeia, von Thomas Morus in der Utopia und von Campanella im Sonnenstaat.

Der Idealtyp der Privateigentumsordnung ist dann verwirklicht, wenn die Sachgüter an die einzelnen Menschen und Familien zu freier Verfügung und Nutzung aufgeteilt sind und ihnen als eigen gehören. Die wirtschaftliche Initiative des Einzelnen soll — unterstützt von der Arbeitsteilung — eine menschenwürdige Versorgung aller ermöglichen. Ein allgemeiner zentraler Wirtschaftsplan wird nicht aufgestellt. Jeder Haushalt und jeder Betrieb verwaltet vielmehr sein Eigentum selbständig und geht dabei nach seinen eigenen Plänen vor. Die Koordinierung der schier zahllosen Einzelpläne erfolgt durch das Spiel von Angebot und Nachfrage auf dem Markt.

Die Entscheidung für die Privateigentumsordnung

Beide Eigentumsordnungen, die des Gemeineigentums und die des Privateigentums, rühmen sich, den Anspruch des Menschen auf ausreichende Bedarfsdeckung vorbildlich zu erfüllen. Beide Systeme stehen sich dabei feindselig gegenüber. Das eine wirft dem anderen vor, die Menschen auszubeuten und zu versklaven.

Die christliche Soziallehre hat in dieser Auseinandersetzung eindeutig Stellung bezogen. Sie bekennt sich einhellig und grundsätzlich zur Privateigentumsordnung. Zehn Gründe rechtfertigen und fordern diese Entscheidung. Fünf dieser Gründe sind positiver Natur, fünf mehr negativer Art. Im wesentlichen geht diese Beweisführung schon auf Aristoteles und Thomas von Aquin zurück; sie wurde von den Päpsten der jüngsten Zeit, vor allem von Leo XIII., Pius XI. und Pius XII., sorgfältig ausgebaut.

⁴ Summa theol. I. 98. 1 ad 3: „... in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter uti fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur.“ — Hier meint Thomas von Aquin ohne Zweifel das positive, nicht das bloß negative Gemeineigentum.

Die fünf positiven Gründe:

1. Das Sondereigentum entspricht der geordneten Selbstliebe⁵. Es ist stimulus vitae. Eigener Besitz erfüllt den Menschen nicht nur mit Freude, sondern ist auch „die sichere materielle Grundlage . . ., sein leibliches und geistiges Leben zu erhalten und zu entwickeln, um so das religiös-sittliche Ziel zu erreichen“ (Pius XII. am 1. 6. 1941).

2. Das Privateigentum entspricht der geistigen Selbständigkeit des Menschen, dem es — wie „Rerum novarum“ sagt, zusteht, „die Gegenstände seines Bedarfes nicht nur für den Augenblick, sondern auch für die Zukunft vorsorgend und nach eigenem Ermessen auszuwählen“ (Rn 6). Oder, wie Pius XII. sich ausdrückt: „Die Personwürde des Menschen erheischt das persönliche Nutzungsrecht an den Gütern der Erde als normale und naturgemäße Lebensgrundlage“ (Pius XII. am 24. 12. 1942).

3. Das Privateigentum ist die „Grundlage für den Bestand der Familie“ (Pius XII. am 13. 6. 1943). Ein „heiliges Gesetz der Natur“ (Leo XIII, Rn 10) verpflichtet den Familienvater, in verantwortungsbewußter Vorsorge den Unterhalt der Seinen zu sichern. Der Staat darf diese Aufgabe nicht an sich reißen; denn die Familie ist älter als der Staat. „Wenn also der Sozialismus“, so folgert Leo XIII., „diese vorsorgende Rolle der Eltern ausschalten und sie an den Staat übertragen will, so verletzt er die natürliche Gerechtigkeit und löst auf, was die Familie zusammenhält“ (Rn 11).

4. Der Privateigentumsordnung ist ein reger wirtschaftlicher Austausch eigen, der die verschiedensten Berufe und die entferntesten Völker friedlich miteinander verbindet⁶. Der Warenaustausch darf nicht zu Streit und Unrecht führen, soll vielmehr, wie die christliche Tradition lehrt⁷, ein Band der Liebe um die Menschen schlingen.

5. Das Privateigentum gibt den Menschen die beglückende Möglichkeit, anderen im selbstlosen Helfen Gutes zu tun. Bloß staatliche Fürsorge ist kalt und herzlos.

Die fünf negativen Gründe

dürften noch durchschlagender sein:

1. Der Gemeinbesitz verführt zu Trägheit und Arbeitsunlust⁸. Ein jeder sucht die Arbeit auf den anderen abzuwälzen. „Die Quellen des Wohlstandes“, so lesen wir in „Rerum novarum“, „müßten notwendig versiegen, wenn man das Können des Einzelnen und jeden

⁵ Thomas von Aquin, De reg. pr. I, 7 : „Inest animis hominum, ut proprium bonum quaerant.“ Vgl. auch: In Pol. II. lect. 4.

⁶ Thomas von Aquin (Summa theol. I. II. 105, 2) betont, daß das Privateigentum („res possessae“) die Menschen durch Kauf und Verkauf („emendo, vendendo“) miteinander verbinde.

⁷ Z. B. Theodoret von Cyrus, Heinrich von Langenstein. Vgl. Alexander Rüstow, Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem. Istanbul 1945, S. 121 f.

⁸ Thomas v. A., II. II. 66, 2: „unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune.“

Antrieb zum Fleiß ausschaltete“ (Rn 12). Das Kollektiv greift deshalb zum Arbeitszwang.

2. Gemeinbesitz führt zu Unordnung, da jeder sich wahllos um alle möglichen der Gesamtheit gehörigen Dinge kümmern würde und nach eigenem Belieben damit umgehen wollte⁹. Um das zu verhüten, müßte eine zentrale Verwaltung eingerichtet werden, die hinwiederum einen derartigen bürokratischen Apparat benötigte, daß ein geordnetes Wirtschaftsleben entsetzlich erschwert, wenn nicht geradezu erstickt würde.

3. Der Gemeinbesitz ist die Wurzel sozialen Unfriedens¹⁰. Thomas von Aquin weist im Anschluß an Aristoteles sehr zeitgemäß darauf hin, daß die arbeitenden Menschen gegen die führende Schicht, also gegen die Funktionäre, murrend aufbegehren würden: sie, die Arbeiter, müßten schuften, während die anderen sich den Löwenanteil am Ertrag sicherten (¹¹).

4. Gemeineigentum bedeutet — bei dem gewaltigen Produktionsapparat der modernen Wirtschaft — eine ungeheure Machtballung, die schier unwiderstehliche Versuchungen des Machtmißbrauches schaffen würde. Daraus folgt:

5. Das Gemeineigentum zerstört Freiheit und Menschenwürde. Pius XII. betont mit wachsender Besorgnis, daß der Privatbesitz nicht nur „ein Baustein der Gesellschaftsordnung, eine notwendige Voraussetzung für die menschliche Unternehmungslust“ sei, sondern eine der stärksten Garantien „für die Freiheit und Würde des Menschen“ (1. 9. 1944). Das Gemeineigentum würde den Staat zum einzigen Brotherrn machen. Damit wäre die „Unversehrtheit und berechnete Freiheit“ des Menschen und der Familie auf das schlimmste bedroht, so daß man — wie Leo XIII. schon 1891 ahnend aussprach — „das staatliche Zusammenleben eher verabscheuen als herbeiwünschen“ müßte (Rn 10). Wirtschaftlich unabhängige Menschen und Familien sind eher gegen das Kollektiv gefeit als eigentumslose Proletarier.

Wer die eben kurz aufgezählten zehn Beweisgründe auf sich wirken läßt, muß mit Pius XII. (1. 9. 1944) anerkennen, „daß für jede richtige Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung das Recht auf Privateigentum als unerschütterliches Fundament feststehen muß“. Die Einrichtung des Privateigentums ist im Naturrecht verankert. Der Staat kann also die Privateigentumsordnung als solche nicht abschaffen, was freilich nicht ausschließt, daß er das Eigentumsrecht und die konkreten Eigentumsverhältnisse, wenn das Gemeinwohl es erfordert, weitgehend beeinflussen kann. — Doch damit ist schon die Aufgabe genannt, vor der wir nunmehr stehen: nämlich aus der christlichen Eigentumslehre gewisse Folgerungen zu ziehen, die eine Anwendung der Lehre auf die heutigen Zustände bedeuten. Es sei versucht, diese Folgerungen in fünf Thesen zusammenzufassen.

⁹ ebd.

¹⁰ ebd.

¹¹ „... qui plus laborant, murmurarent de majoribus, quod parum laborantes multum acciperent, ipsi autem e contrario minus acciperent plus laborantes“ (In Pol. II. lect. 4).

II. Folgerungen

Erste These: Die Institution des Privateigentums erfüllt nur dann ihren Sinn, wenn möglichst alle Menschen Sondereigentum besitzen.

Nach christlicher Auffassung sind Freiheit und Menschenwürde sowie der naturrechtliche Anspruch eines jeden auf ausreichenden Unterhalt nur in der Privateigentumsordnung gesichert. Mithin darf die Privateigentumsordnung nicht nur einigen Gutgestellten Nutzen bringen. Sie muß vielmehr die Bedarfsdeckung aller gewährleisten. Sonst hätte sie ihren Sinn verfehlt. Mit anderen Worten: Die Doppelseitigkeit des Eigentums, „seine dem Einzelwohl und seine dem Gemeinwohl zugeordnete Seite“ darf, wie die Enzyklika „Quadragesimo anno“ sagt, nicht verkannt werden (Qa 45).

Die Botschaft von den Vorzügen und der Notwendigkeit des Privateigentums müßte wie ein Hohn klingen, wenn eine verhältnismäßig kleine Schicht über reichlichen Besitz verfügen könnte, während die breite Masse des Volkes leer ausgehen müßte. Übergroße Besitzballung in den Händen weniger bedeutet monopolistische Vermachtung des Eigentums, so daß die abhängigen Menschen nicht nur darben müssen, sondern von privatkapitalistischer Unterdrückung bedroht sind. Die monopolistische Vermachtung des Sondereigentums ruft also ähnliche Gefahren herauf wie der kollektivistische Staatskapitalismus. Mithin verlangt die christliche Entscheidung für die Privateigentumsordnung eine Eigentumsverteilung, die den zehn Gründen gerecht wird, die wir für die Privateigentumsordnung aufgezählt haben. Wir müssen also mit Pius XII. „die grundsätzliche Forderung des Privateigentums, soweit möglich, für alle“ erheben (24. 12. 1942). Nur wenn möglichst jedermann Privateigentum besitzt, können Eigeninitiative, Selbstverantwortung, Vorsorge und Arbeitsfreude sich entfalten; nur bei weitester Streuung des Privateigentums sind Freiheit und Menschenwürde, Leistungswettbewerb und allgemeine menschenwürdige Bedarfsdeckung garantiert. Eine Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die sich zwar programmäßig zum Privateigentum bekennt, die jedoch ganze Bevölkerungsschichten praktisch vom Privateigentum ausschließt, ist in ihrer Struktur verfehlt und vom Untergang bedroht.

Zweite These: Die heutige Eigentumsverteilung ist gemeinwohlwidrig.

Die Eigentumsverteilung ist selten in der Geschichte vorbildlich gewesen. Sie war es nicht im antiken Rom. Sie war es nicht im Mittelalter. Sie war es nicht im zaristischen Rußland. Sie war es nicht im bisherigen China. Sie ist es nicht bei uns. Die Arbeiterklasse der westlichen Welt, die mehrere Hundert Millionen Menschen umfaßt, besitzt fast nichts. Daher die Gärung in Deutschland, England, Frankreich und Italien, aber auch in den reichen Industrieländern der Vereinigten Staaten, Kanadas und Australiens. Die zerbombten Städte und das Millionenheer der Flüchtlinge machen die Lage in Deutschland besonders trostlos.

Pius XI. hat 1931 in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ offen ausgesprochen, daß die „überwältigende Massenerscheinung des Proletariats gegenüber einem kleinen Kreis von Überreichen ein unwidersprechlicher Beweis dafür sei, daß die Erdengüter . . . nicht richtig verteilt und den verschiedenen gesellschaftlichen Klassen nicht entsprechend zugute gekommen seien“ (Qa 60).

Pius XII. aber rief aus, niemand könne sein Ohr dem „Schrei aus der Tiefe“ der Arbeitermassen verschließen, die gegen ein „Triebwerk“ angingen, „das weit davon entfernt, der Natur zu entsprechen, vielmehr der Ordnung Gottes und dem von ihm in die Erdengüter hineingelegten Sinn widerstreite“ (24. 12. 1942).

Wehe einer Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, welche die großen Massen zu einer gewaltsamen Armut (sie besitzen ja nichts!) und zu einer gewaltsamen Keuschheit (sie haben ja keine Lebensmöglichkeiten für Kinder!) zwingen möchte! Die evangelischen Räte der Armut und Keuschheit können nur aus religiösem Idealismus in freiwilliger Hingabe an Christus befolgt und ertragen werden. Den religiös entwurzelten Proletariatsmassen fehlt dazu die Voraussetzung. Es ist erschütternd, daß die Enzyklika „Quadragesimo anno“ die heutigen Verhältnisse als derartig bezeichnen muß, „daß sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil, zu wirken“ (Qa 130).

Dritte These: Je größer der Privatbesitz und je schlimmer die Not, desto höher ist die soziale Hypothek, die auf dem Eigentum liegt.

Wenn wir Sondereigentum für alle Volksschichten verlangen, so bedeutet das durchaus nicht eine völlige Gleichmacherei und Besitznivellierung. Größere oder geringere Eigeninitiative und Sparsamkeit werden — neben vielen anderen Gründen — immer wieder zu Besitzunterschieden führen. Ein großes, rechtmäßig erworbenes Vermögen ist kein Verbrechen. Auch gehört das Einkommen aus Eigentum dem Eigentümer. Ein großes Vermögen ist jedoch sozial belastet, und zwar ist die soziale Hypothek um so höher, je größer einerseits das Vermögen ist und je mehr Menschen andererseits in Not leben. — Welcher Art ist diese soziale Hypothek?

Thomas von Aquin gesteht dem reichen Eigentümer die Verwaltung seines Vermögens zu, verpflichtet ihn jedoch, den Ertrag mit den Armen zu teilen. Bekanntlich hatte auch das Mittelalter sein Proletariat. Es waren die Bettler, die in den Städten etwa acht Prozent der Bevölkerung ausmachten. Die christliche Soziallehre verpflichtete die Reichen, diesen Bettlern den Überfluß zu geben, d. h. jene Einkommensteile, die den standesgemäßen Unterhalt überschritten.

Es ist hitzig darüber gestritten worden, ob die Abgabe des Überflusses eine Rechtspflicht oder bloß (!) eine Liebespflicht sei. Man darf wohl im Sinne des Aquinaten antworten, daß den Eigentümer zunächst die Liebespflicht allein bindet, daß die soziale Gerechtigkeit¹² jedoch

¹² In Pol. II. lect. 4.

eine gesetzliche Regelung verlangt, wenn andere Volksschichten in Not sind. Sobald das Gesetz Abgaben — etwa Steuern — festgelegt oder die sog. „gebundene Nutzung“ angeordnet hat, obliegen dem Eigentümer Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe zugleich.

Wie man sieht, redet Thomas von Aquin nicht einer revolutionären Neuverteilung des Eigentums das Wort, sondern setzt beim Ertrag an. Bekanntlich weist auch die Enzyklika „Quadragesimo anno“ diesen Weg: Es sei „mit aller Macht und Anstrengung dahin zu arbeiten, daß wenigstens in Zukunft die neugeschaffene Güterfülle nur in einem billigen Verhältnis bei den besitzenden Kreisen sich anhäufe, dagegen im breiten Strom der Lohnarbeiterschaft zufließe“ (Qa 61).

Wenn man bedenkt, daß in Deutschland 1930 einem Volksvermögen von 250 Milliarden Mark ein Jahres-Sozialprodukt von 70 Milliarden gegenüberstand, erkennt man, wie schnell durch eine entsprechende Verteilung des Sozialproduktes die Eigentumsverhältnisse geändert werden könnten.

Darüber hinaus können die sozialen Verhältnisse aber auch eine eigentliche Eigentums-Neuverteilung gebieterisch verlangen. Die Entproletarisierung der Arbeitermassen wird z. B. nicht möglich sein, wenn der Arbeiterfamilie nicht zum Eigenheim verholfen wird. Dazu ist Boden erforderlich, der bekanntlich nicht, wie das jährliche Sozialprodukt, unbegrenzt vermehrbar ist.

Es wäre falsch und unklug, wenn die besitzenden Schichten einer dringend vom Gemeinwohl geforderten Neuordnung der Eigentumsverhältnisse sich widersetzen würden. — Über die Art der Neuordnung wird die nächste These Aufschluß geben.

Vierte These: Es ist Aufgabe des Staates, das Sondereigentum „auf die Erfordernisse des Gemeinwohles abzustimmen“ (Qa 49).

Die christliche Soziallehre hält die heutige Eigentumsverteilung durchaus nicht für sakrosankt und unantastbar. Sonst müßten ja sämtliche Gründe, die wir für das Privateigentum angeführt haben, als illusorisch und geradezu herausfordernd erscheinen. Das Kommunistische Manifest meinte im Jahre 1848 — ironisch übertreibend, aber doch mit einem Körnchen Wahrheit —, wenn es nach der christlichen Eigentumslehre gehe, müßte „die bürgerliche Gesellschaft längst an der Trägheit zugrunde gegangen sein; denn die in ihr arbeiten, erwerben nicht, und die in ihr erwerben, arbeiten nicht“.

Im 19. Jahrhundert haben weite Kreise, darunter auch manche Christen, das Privateigentum unter Berufung auf das Naturrecht allzu individualistisch gedeutet und die sozialen Bindungen zu wenig beachtet. Gewiß, das Sondereigentum wurzelt im Naturrecht, d. h. die Einrichtung des Privateigentums darf nicht aufgehoben werden; die jeweiligen Eigentumsverhältnisse und die das Eigentum regelnden Gesetze sind jedoch keineswegs unwandelbar. Viele waren nicht wenig überrascht, als die Enzyklika „Quadragesimo anno“ unmißverständlich auf diese

Zusammenhänge hinwies. Dasselbe Naturrecht, das zur Wahrung der gesellschaftlichen Ordnung die Einrichtung des Privateigentums verlangt, fordert zugleich die Reform des Eigentums, wenn die gegebenen Verhältnisse den Bestand der Gesellschaft gefährden.

Man darf also das Naturrecht nicht zum Vorwand nehmen, um unter dem Motto „wohlerworbener Rechte“ eine das Gemeinwohl zerstörende Eigentumsverteilung aufrechtzuerhalten. Hier kann der Staat, wie die Enzyklika „Quadragesimo anno“ lehrt, das Sondereigentum, und zwar den Eigentumsgebrauch und das Eigentumsrecht, „auf die Erfordernisse des Gemeinwohles abstimmen“. Pius XI. fügt hinzu, der Staat erweise damit den Eigentümern einen Freundschaftsdienst, indem er verhüte, „daß die Einrichtung des Sondereigentums, vom Schöpfer in weiser Vorsehung zur Erleichterung des menschlichen Lebens bestimmt, zu unerträglichen Unzuträglichkeiten führe und sich so selber ihr Grab schaufele“ (Qa 49).

Es ist selbstverständlich, daß sich der Staat bei der Neuordnung der Eigentumsverhältnisse an die Grundsätze der austeilenden Gerechtigkeit halten, d. h. alle Schichten der Besitzenden gleichmäßig belasten muß. Unter dieser Voraussetzung wäre eine allgemeine Vermögensabgabe, wenn anders das Gemeinwohl nicht gewahrt werden kann, auch ohne Entschädigung statthaft, etwa ein Lastenausgleich. Wenn der Mensch sein Leben — ohne Entschädigung — für das Volk opfern muß, so erst recht sein Eigentum.

Natürlich bringt eine Enteignung, die nicht alle Eigentümer, sondern nur bestimmte Gruppen, etwa die Bodeneigentümer, trifft die „Verpflichtung zu angemessener Entschädigung“ mit sich, d. h., wie Pius XII. sagte, „einer Entschädigung, die so berechnet ist, daß sie unter den gegebenen Umständen für alle Beteiligten gerecht und billig ist“ (19. 3. 1945).

Geradezu gemeinwohlwidrig wäre eine Enteignung (Sozialisierung), die nicht der Eigentumsbildung der Besitzlosen, sondern dem Staatskapitalismus dienen würde. Hier sei auf die warnenden Worte hingewiesen, die Pius XII. am 2. Oktober 1948 an die Mitglieder des Internationalen Kongresses für öffentliche Finanzen gerichtet hat: der moderne Etatismus zerstöre durch seine maßlosen Steuern die Einrichtung des Eigentums schlechthin. —

Dringend muß übrigens auch verlangt werden, daß die staatlichen Maßnahmen zur Neuordnung des Eigentums bald erfolgen, damit wieder geordnete und sichere Verhältnisse kommen.

Fünfte These: „Jedem soll sein Anteil zukommen!“ (Qa 58).

Die Eigentumsverhältnisse sind nur dann gesund, wenn die breite Masse des Volkes soviel besitzt, daß sie weder zu darben braucht noch in die wirtschaftliche Abhängigkeit anderer Volksschichten oder des Staates gerät. Ohne Privateigentum ist die wirtschaftliche, die politische und die persönliche Freiheit gefährdet. Eigentumslosigkeit treibt die

Menschen in die Arme des Staates, von dem sie dann schlechthin alles erhoffen, am Ende jedoch elend versklavt werden.

Ein bedeutsamer Schritt auf dem Wege zur Entproletarisierung wäre getan, wenn jede Familie ihr Eigenheim besäße. Pius XII. hat am 1. Juni 1941 darauf hingewiesen, daß die Familie normalerweise ihre Stabilität, ihre Fruchtbarkeit und ihren dauernden Zusammenhalt nur durch den eigenen Boden gewinne. „Von allen Gütern, die im Privateigentum stehen könnten“, sei keines naturgemäßer „als der Boden, das Stück Land, auf dem die Familie wohnt und von dessen Früchten sie ganz oder wenigstens zum Teile lebt“. Sachverständige haben ausgerechnet, daß eine Arbeiterfamilie je nach der Größe des Grundstückes jährlich Gartenerzeugnisse im Werte von 500 bis 1500 Mark ernten kann. Das ist Einkommen aus Eigentum, nicht aus abhängiger Lohnarbeit!

Die Forderung des Papstes, daß „jedem sein Anteil zukommen“ solle, ist nicht schon erfüllt, wenn die Menschen besser und ausgeglichener mit Konsumgütern versorgt sind. Wir verlangen vielmehr darüber hinaus die Verbreiterung des Sondereigentums auch im Produktionssektor, d. h. wir treten für die Stärkung der wirtschaftlich selbständigen Existenzen und für eine entsprechende Eigentumsbildung in den Händen der Heimatvertriebenen und Proletarier ein.

Der Ausschluß des Millionenheeres der Proletarier vom Eigentum an ihren Arbeitsstätten ist auf die Dauer unnatürlich und gefährlich. Durch die Parolen „Mitverantwortung“ und „Mitbestimmung“ darf die Forderung nach „Miteigentum“ nicht abgeschwächt und verdrängt werden. Die Lohnarbeiter müssen besitzmäßig an den Produktionsmitteln beteiligt werden. Das „Wie“ ist noch ungeklärt. Kleinaktie und Genossenschaft werden schwerlich zum Ziele führen. Auch sollte man sich nicht auf die Forderung versteifen, daß der einzelne Arbeiter Mitbesitzer des Betriebes sein müsse, in dem er gerade beschäftigt ist. Entscheidend ist vielmehr, daß der Reallohn allmählich so hoch steigt, daß — über die ausreichende Konsumgüterversorgung hinaus — eine breite Spartätigkeit einsetzen kann. Auf diese Weise wird die Arbeiterschaft mit der Zeit neben der Funktion der „Arbeit“ auch die des „Kapitals“ teilweise übernehmen können. Die Kapitalbildung in den Händen breiter Volksschichten ist sozial und wirtschaftlich gesünder als die monopolistische Kapitalanhäufung bei wenigen Mächtigen. Man möge nicht einwenden, unsere Arbeiter seien zu „dumm“ und zu „verschwenderisch“ dazu; sie würden noch so hohe Löhne in Konsum verwandeln und damit die Wirtschaft ruinieren. Hat man nicht in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts allen Ernstes prophezeit, die Wirtschaft werde zugrunde gehen, wenn man die Fabrikarbeit der Kinder unter neun Jahren verbiete oder den Zwölf- und Sechzehnstudentag aufhebe? Wenn die Arbeiterschaft „Kapitalgeberin“ wird, kann sie mit der Zeit — etwa durch eigene Kassen und Banken — bedeutsamen Einfluß auch im Produktionssektor gewinnen. Damit wären „Mitverantwortung“ und „Mitbestimmung“ von selbst gegeben.

Die Institution des Privateigentums wird sich nur retten lassen, wenn es gelingt, die Millionenmassen der Proletarier zu Eigentümern

zu machen. Die Lage ist ernst. Achthundert Millionen leben schon unter dem Gesetz des bolchewistischen Kollektiveigentums. Ein schwächliches Herumkurieren an einigen Symptomen der sozialen Mißstände hilft nicht. Großzügige Reformen müssen durchgeführt werden, und zwar bald. Eine Änderung wird kommen, entweder mit uns Christen oder ohne und gegen uns, entweder vom Westen oder vom Osten.

Eigentum und christliche Armut

Es ist nicht Christenart, jede beliebige Eigentumsordnung duldend hinzunehmen. Vor unserem Auge steht das Leitbild einer neuen, gesunden Ordnung, die es mit Tatkraft zu verwirklichen gilt.

Es wäre freilich ein arger Kurzschluß, wenn wir Christen in diesen Sorgen aufgehen würden. Das Eigentum ist nicht nur ein zwischenmenschliches, irdisches, gleichsam horizontales Problem. Wir müssen es vielmehr in die vertikale Richtung rücken und vor das Angesicht Gottes tragen. Denn auch der Reichste ist, was besonders die Kirchenväter unermüdlich gelehrt haben, nur ein Pächter vor Gott¹³.

Dazu kommt, daß es verdächtig ist, wenn Christen vom Eigentum reden, ohne die Armut zu nennen, genau so wie es gefährlich ist, die Ehe zu rühmen, ohne die Jungfräulichkeit zu erwähnen.

Kein Christ darf sich an dem Herrenwort vorbeidrücken: „Wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird nur schwer ins Himmelreich eingehen. Noch einmal sage ich euch: leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als ein Reicher in das Gottesreich“ (Mt 19, 23 f.). Großer Reichtum ist kein unbedingter Wert, sondern oft genug Versuchung. Dem Reichtum steht die freiwillige Armut um des Gottesreiches willen gegenüber: „Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen; so wirst du einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach!“ (Mt 19, 21).

Der Christ weiß um das Vorläufige und Fragwürdige dieser Welt und aller politischen und wirtschaftlichen Ordnungen. Er wird deshalb keine Eigentumsordnung als „heilbringend“ verherrlichen, sondern bei allem sozialen Reformeifer und bei aller wirtschaftlichen Initiative eine innere Distanz und Unberührtheit bewahren. Das ist gut so. Denn alles Wirtschaften und Sorgen ohne den Blick zum Ewigen, ohne die „Armut im Geiste“, führt mit innerer Notwendigkeit zu Chaos und Unkultur.

Ob dieses gläubige Wissen dem Christen, mag er nun zu den Besitzenden oder zu den Proletariern gehören, nicht jene innere Bereitschaft und jene tapfere Selbstlosigkeit schenken müßte, die allein eine neue Ordnung herbeizuführen vermögen?

¹³ Vgl. A. F. Utz, Freiheit und Bindung des Eigentums. Heidelberg 1949.

Uebersichten und Berichte

Seminaristen aus Putativehen

Anfang Mai 1949 behandelte die Kommission für die Leitung des Seminars (can. 1359 par. 1) folgenden Fall: Karl Joseph V . . . t stammte von katholischen Eltern ab; der laue Vater hatte der frommen Braut heilig versprochen, nach der obligatorischen Zivilehe sofort die kirchliche Trauung folgen zu lassen; aber der Gatte (welcher voll und ganz davon überzeugt war, daß die kirchliche Trauung nur eine Formalität sei ohne Einfluß auf die Gültigkeit der Ehe, denn er sagte immer: *consensus facit matrimonium*; ich habe den *affectus maritalis* und das genügt), schob die Trauung immer wieder hinaus *usque ad Kalendas graecas*. Das erste von den zehn Kindern war unser Karl Joseph, der von der frommen Mutter sehr religiös erzogen wurde, ohne daß der Vater — gemütlich, aber* abständig — irgendwelche Schwierigkeiten in der katholischen Erziehung gemacht hätte. Daher war es nicht zu verwundern, daß Karl Joseph nach Absolvierung des Gymnasiums sich beim Regens des Priesterseminars meldete und um Aufnahme ins Seminar bat. Der Regens kannte genau die Familienverhältnisse V . . . t und stellte daher der genannten Kommission die Frage: Ist Karl Joseph als legitim zu betrachten? Can. 1114 par. 1 sagt: „*legitimi sunt filii concepti aut nati ex matrimonio valido vel putativo*“; can. 1015 par. 4 erklärt: „*matrimonium invalidum dicitur putativum, si in bona fide ab una saltem parte celebratum fuerit, donec utraque pars de eiusdem nullitate certa evadat*.“ Ohne Zweifel war die Mutter des Kandidaten, Olga mit Namen, zu Beginn der Ehe „*bona fide*“; als aber der Gatte die kirchliche Trauung hinausschob, wurde es ihr klar, daß die Ehe vor Gott ungültig sei; der Gatte lebt heute noch im festen Glauben an die Gültigkeit der Ehe; er würde es als einen Ehebruch betrachten, wenn er seiner Gattin nicht die Treue bewahren würde. Die Frage für die Legitimität von Karl Joseph hängt von einer Frage ab: Kann für Katholiken oder für Eheleute gemischter Konfession die Zivilehe eine Putativehe schaffen, oder setzt das „*celebratum*“ eine kirchliche Trauung voraus?

Das erste Mitglied der Kommission war der Professor des Kirchenrechtes. Der Begriff des *matrimonium putativum* ist nicht neu im Kirchenrecht; daher gehe ich bei solchen Fragen — ganz dem can. 6 No. 2 und 3 entsprechend — stets auf das alte Recht zurück. Was sagen zu der Putativehe bis zum Kodex die Rechtsquellen? Obwohl das Römische Recht auf dem Standpunkt stehen blieb, daß nur jene Kinder legitim sind, welche aus einer legitimen Ehe hervorgehen, machte sich doch seit dem Aufblühen des Kirchenrechtes im 12. Jahrhundert eine weitere Auffassung geltend, insofern die sog. Putativehe dieselben Wirkungen hervorbrachte. Wann galt nun eine Verbindung zwischen Mann und Frau als Putativehe? Wenigstens ein Teil mußte guten Glaubens an die Gültigkeit die Ehe eingehen. Aber der gute Glaube genügte nicht; die Ehe mußte in *facie Ecclesiae* geschlossen worden sein. Nachdem das vierte Laterankonzil im Jahre 1215 das Gebot der Eheverkündigung erlassen hatte, mußten auch die Verkündigungen vorausgehen. Auch P. Wernz, der letzte der Dekretalisten, wie er genannt wird, vertritt diesen Standpunkt; er definiert das *matrimonium putativum* also: „*putativum matrimonium appellatur, quod in se et objective est nullum propter occultum impe-*

dimentum dirimens ab alterutra saltem parte bona fide ignoratum, sed specietenus validum, utpote coram Ecclesia in forma legitima contractum.“ Aber die Römische Kurie selbst ging im Laufe der Jahrhunderte von der Bedingung ab: „coram Ecclesia“; das Heilige Offizium erklärte in seinem Dekret vom 16. September 1824: Ehen von Ungetauften oder Häretikern mit Getauften, Katholiken oder Nichtkatholiken, die ungültig geschlossen wurden — sogar an Orten, an denen die Häretiker an die Trident. Eheschließungsform gehalten waren —, sind nicht als Konkubinate zu betrachten, sondern als Ehen, welche „figura matrimoniorum“ haben, vorausgesetzt, daß diese Ehen in den betreffenden Ländern — „iuxta mores regionum vel infidelium vel haereticorum — formam matrimoniorum tenent et legitima reputantur“. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn Autoren vor dem Erscheinen des Kodex die Ansicht vertraten: zum Begriff der Putativehe gehört wohl der gute Glaube, nicht aber die Eingehung der Ehe in „gesetzlicher Form“. Trieb steht energisch für diese Ansicht ein. Es ist interessant, wie Gasparri in seinen verschiedenen Ausgaben des Ehrechts vor dem Kodex die Putativehe definiert: „Putativum est, quod ab ipsis coniugibus vel saltem ab alterutro bona fide habetur validum et reipsa est invalidum ob latens impedimentum dirimens.“

Da hub das zweite Mitglied der Kommission, Professor der Moraltheologie, zu reden an und sagte: Wenn im alten Rechte keine Einheit herrschte bezüglich des Begriffes der Putativehe, dann erst recht nicht im neuen Rechte. Für die Notwendigkeit der kirchlichen Eheschließung treten ein, um nur wenige Beispiele zu nennen, Cappello, Linneborn; eine andere Ansicht vertreten vor allem Trieb, Chelodi, De Smet, Knecht. Darf ich meine persönliche Ansicht sagen? Gewiß, antwortete der liebevolle, abgeklärte Regens. Nach meiner bescheidenen Ansicht gehört nach dem neuen Recht nicht die kirchliche Eheschließung dazu. Meine Gründe, die ein „salvo meliori iudicio“ zulassen, sind folgende: Seit Jahrhunderten geht die Tendenz der katholischen Kirche dahin, die nichtkatholischen und gemischten Ehen möglichst gültig zu gestalten. Man denke an die „Benedictina“ (4. November 1741) mit deren weitgehender Ausdehnung auf andere Länder, die Const. „Provida“ für Deutschland und Ungarn, das Dekret „Ne temere“. Gehört zum Begriff der Putativehe die kirchliche Form, dann ist es geschehen um alle gemischten Ehen, welche bona fide — sagen wir vom akatholischen Teil — akatholisch oder nur zivil geschlossen wurden. Hic sermo est durus für unsere religiös gemischten Gegenden und bei der manchmal unglaublichen Dummheit selbst der Katholiken in Fragen der Ehe.

Ferner: wie mein Kollege ausgeführt hat, vertrat die Römische Kurie und namhafte Autoren die von mir vertretene Ansicht.

Darf ich es wagen, Textinterpretation zu treiben? Der Kodex begünstigt absolut meine Auffassung. Can. 1015 redet nicht im geringsten von der kirchlichen Form. Hier trifft wirklich das Wort des Römischen Rechts zu: „quod voluit, expressit; quod noluit, tacuit, nämlich der Legislator (1. 1. D. XIV. 1).

Auch der Kontext des can. 1015 spricht zu meinen Gunsten. Schon Celsus sagt im achten Buche der Digesten: „incivile est, nisi tota lege perspecta, una aliqua particula eius proposita iudicare vel respondere“ (1 24. D. I. 3). Der Canon ist also aufgebaut: Par. 1 spricht von der sakramentalen Ehe und unterscheidet das ratum und ratum et consummatum; in Par. 2 wird behandelt die Rechtsvermutung für die Consummation; in Par. 3 wird die Ehe der Ungetauften erwähnt; im Par. 4 folgt die Definition der Putativehe. Logischerweise muß man schließen: Par. 4 bezieht sich auf alle Ehen, die vorausgehen, nicht bloß auf katholische Ehen, die in katholischer Form ge-

schlossen werden; zu den „matrimonia rata“ gehören die Ehen zweier getaufter Nichtkatholiken und die gemischten Ehen zwischen Katholiken und getauften Nichtkatholiken; auch bei den Heidenēhen müssen wir die Putativehe in Betracht ziehen; man denke an die Kinder, die aus solchen Ehen hervorgehen und später getauft wurden. Wenn solche ins Priesterseminar eintreten, sind sie illegitim? Ich merke, Herr Regens hat einen Einwand zu machen. Gewiß. Mir fällt das Wort in Par. 4 auf: *celebratum*.“ Es läßt an eine kirchliche Form der Eheschließung denken. Der Einwand ist nicht gar zu schwer zu lösen. Zunächst hat der vorhergehende Paragraph ebenfalls das Wort „*celebratum*“. Ist etwa bei den Heiden nur dann eine Putativehe gegeben, wenn die Eheleute vor ihren Hausgötzen sich niederwerfen und in Gegenwart von Zeugen den Consens abgeben oder ein Opfer den Ehegöttern darbringen in Gegenwart des Pontifex Maximus? Zudem, wer das „*celebratum, celebrare, celebratio*“ im Kodex näher berücksichtigt, wird von weitem nicht mehr daran denken, mit dem Wort „*celebratum*“ eine kirchliche Feier zu verstehen; der Kodex wechselt manchmal in ein und demselben Kanon zwischen *matrimonium celebrare, celebratio matrimonii* (cf. can. 1017 Par. 3; 1019 Par. 1; 1027; 1028 Par. 2; 1031 Par. 3; 1033; 1064 n. 3; 1097 Par. 2; 1103; 1105) und *matrimonium contrahere* (can. 1064 n. 2; 1067 Par. 2; 1075; 1099 Par. 1 n. 2; Par. 2) sowie *matrimonium inire* oder *nuptias inire* (can. 1028 Par. 2 zugleich mit *matrimonium celebrare*) (1034; 1060; 1063; 1067 Par. 1; 1075 n. 1; 1087 Par. 1; 1089 Par. 1; 1093; 1099 Par. 1 n. 1). Die rituelle Feier der Ehe ist behandelt im 6. Kapitel: „*de forma celebrationis matrimonii*“ und im 8. Kapitel: „*de tempore et loco celebrationis matrimonii*.“ Der Einwand ist also nicht stichhaltig. Ich halte also den Priesterkandidaten für legitim und nehme ihn ins Seminar auf.

Kaum war der Regens nach Hause zurückgekehrt, da lag auf seinem Schreibtisch die letzte Nummer der *Acta Apostolicae Sedis* (n. 4 und 5). Er las darin (S. 158) die authentische Erklärung vom 26. Januar 1948: *sub verbo „celebratum“ can. 1015 par. 4 debet intelligi matrimonium coram Ecclesia celebratum*. Der Regens sagte zu sich selbst: *quod dixi, dixi*. Aus der Besprechung mit den beiden Mitgliedern der Kommission geht doch klar hervor, daß es sich in unserem Falle um eine *interpretatio restrictiva* handelt oder um eine *interpretatio legis vere dubiae* also hat sie keine rückwirkende Kraft (can. 17 Par. 2), also ist und bleibt Karl Joseph legitim. Gibt die authentische Erklärung den Sinn wieder, den Gasparri auch in seinem neuen Eherecht (n. 46; n. 1112) vom *matrimonium putativum* hat? Er spricht nie von dem Eheabschluß *coram Ecclesia*. Ja, er wendet sich in n. 1112 nota 1 gegen solche, welche vor dem Kodex die Behauptung aufstellten, die Kinder seien illegitim, wenn die Brautleute in schuldbarer Weise die Eheverkündigungen unterlassen haben, und fügt bei: „*quod iure Codicis falsum est*.“

Diese authentische Erklärung, so sagte der Regens am anderen Tage in einer Professorensitzung, ist ein schwerer Schlag für die Kinder von Eheleuten, die ohne katholische Trauung nur zivil oder protestantisch geheiratet haben; in vielen Fällen, wenn nicht in den meisten, wird der akatholische Teil, manchmal sogar der katholische, in *bona fide* sein.

P. G. Oesterle OSB., Rom/Gerleve

Die Trierer Universität 1473–1798¹

Bislang war man sich in weiten Kreisen, sowohl des Volkes als auch der Gelehrtenwelt, und dies nicht nur im Trierer Raum, sondern noch mehr darüber hinaus, kaum richtig bewußt, daß Trier in seiner Universität durch viele Jahrhunderte hindurch Sammel- und Ausstrahlungspunkt hoher wissenschaftlicher Betätigung war. Trier hat zwar im Laufe seiner langen Geschichte wohl kaum einmal eine ausgesprochene führende Rolle im wissenschaftlichen Leben gespielt, aber es hat doch immer wieder Zeiten hoher geistiger Blüte erlebt. Über sein geistiges Leben und seine Universität in seiner Glanzzeit unter der Herrschaft der Römer wird uns nächstens Josef Steinhausen, der bedeutende Fachmann auf dem Gebiet, unterrichten.

Daran anschließen müßte sich eine Publikation über das geistige Leben in Trier in der Karolingerzeit und im Mittelalter. In der Karolingerzeit zierte den Trierer Bischofsstuhl Richbod (791–804), ein Schüler Alkuins, der in der Hofschule in Aachen studiert hatte und einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit war. Nach neuesten Untersuchungen ist einer seiner nächsten Nachfolger Amalarius Fortunatus (809–814) identisch mit dem Metzger Amalarius, warum wir heute sagen können, daß ein weiterer weltbekannter Gelehrter damals in Trier regiert hat. Er ist besonders als Liturgiker bekannt. Und sein Nachfolger Hetti, der Verfasser einer Anleitung zum religiösen Unterricht in Gesprächsform, hatte als Chorbischof und Gehilfen im bischöflichen Amt den gelehrten Thegan, einen der zuverlässigsten Geschichtsschreiber des 9. Jahrhunderts.

Während das 10. Jahrhundert für Rom als „saeculum obscurum“ zu gelten hat, in dem man sich sogar die liturgischen Handschriften aus dem Frankenland kommen ließ, regierten in Trier nur bedeutende Bischöfe, darunter solche, die wir als besondere Förderer von Kunst und Wissenschaft ansprechen müssen. Dietrich I. (965–977) war ein hochgelehrter Mann, der die größte Sorgfalt auf die Erziehung der Geistlichen als Pfleger der Wissenschaft verwandte. Seine Nachfolger Egbert (977–993), als Förderer von Kunst und Wissenschaft weltbekannt, gründete die Trierer Kunsthochschule, in der unsterbliche Werte der Goldschmiedekunst und des Buchschmuckes entstanden sind. Und sein Nachfolger Ludolf (994–1008) wurde mit Recht von Hermann (Contractus) von Reichenau als Freund der Wissenschaft gerühmt.

Damals blühte auch in Trier die Domschule, die schon der oben erwähnte Erzbischof Richbod im 8. Jahrhundert gegründet hatte. Als Lehrer hatte sie im 10. Jahrhundert den gelehrten hl. Wolfgang. An der gleichen Schule lehrte im 12. Jahrhundert Balderich, der von Paris berufen wurde und als Geschichtsschreiber Alberos bekannt ist. Neben der Domschule bestanden ferner die Kloster- und Stiftsschule, an denen nicht wenige bekannte Gelehrte wirkten. Schon Jakob Marx hat die meisten von ihnen in einem eigenen Kapitel seiner Geschichte des Erzstiftes Trier 2, 417–420 namhaft gemacht. Im 9. bis 12. Jahrhundert waren es hauptsächlich Mönche der großen Benediktinerabteien, im 13. bis 15. Jahrhundert Mitglieder der blühenden Stifte und des damals geistig regsamen Karmelitenklosters.

Als im 15. Jahrhundert sich die geistigen Kräfte in Trier neu sammelten und ein wissenschaftlich reges Leben dort neu erblüht war, als der Stifts-

¹ Emil Zenz, Die Trierer Universität 1473 bis 1798. Ein Beitrag zur abendländischen Universitätsgeschichte = Trierer geistesgeschichtliche Studien, herausgegeben von Nikolaus Irsch, Matthias Schuler und Josef Steinhausen 1, Paulinus-Verlag Trier 1949. Karton. 7,95 DM; Halbleinen 8,90 DM.

propst Friedrich Schavard, der Weihbischof Konrad von Adendorp, der Reformabt Johannes Rode, Dominicus de Prussia in Trier selbst, und außerhalb der Stadt im Erzbistum Trier die Benediktiner Johannes Butzbach in Maria-Laach, der Dominikaner Heinrich von Hachenburg in Koblenz, der Minorit Tilmann von Hachenburg, der gelehrte Pfarrer Winand von Steeg, die aus dem Erzbistum Trier stammenden Gelehrten Johann Wittlich, Johann von Lieser, Johannes Trithemius, und um den bedeutendsten nicht zu vergessen, Nikolaus von Cues sich hoher Wissenschaft hingaben, da wurde in Trier die Universität gegründet. Studienrat Zenz, der sich seit frühester Zeit der Trierer Geschichte verpflichtet fühlte und auch mit einer Arbeit aus der Trierer Geschichte des 18. Jahrhunderts promoviert hat, benutzte eine unfreiwillige Ferienzeit, um uns die vorliegende Arbeit über die Trierer Universität zu schenken. Sie ist eine wissenschaftlich ausgezeichnet fundierte Veröffentlichung, die dazu in einem flüssigen, allgemein verständlichen Stil geschrieben ist.

Im Vorwort gedenkt er derer, die die ersten Bausteine herbeigetragen haben, der Beiträge von Ferdinand Hüllen und Direktor M. Paulus in der Festschrift zur 350jährigen Jubiläumsfeier des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums, von F. Bley über die medizinische Fakultät und ganz besonders der beiden fleißigen Veröffentlichungen von Domkapitular Keil über die Promotionslisten der Artistenfakultät. Aus letzteren konnte man bei näherem Zusehen bereits die Reichweite der Trierer Universität erschließen. Auf Grund dieser Listen und dem weiteren Studium der Promotionslisten an der theologischen Fakultät hat dann Z. in einem eigenen Kapitel über Zahl und Herkunft der Studenten dargelegt, daß der geistige Einfluß der Trierer Universität über das kurtrierische Territorium, hinaus nach allen Richtungen, nach Süden, Osten und Norden, besonders aber nach Westen hin sich auswirkte. Sie wurde geistiges Bindeglied mit Luxemburg, Belgien, Frankreich, Holland, England und Irland. Trier war damals nicht Grenzstadt, wodurch es erst durch Preußen geworden ist, sondern Mittelpunkt eines wirtschaftlich und kulturell zusammengehörigen Raumes, des Maas-Mosel-Gebietes. Und in diesem Raum hielt die Trierer Universität „auf geistig-kulturellem Gebiet die Einheit des alten Trevererlandes noch lange aufrecht, als durch die politische Entwicklung, die im Laufe der Jahrhunderte dem Vertrag von Verdun (843) folgte, dieses natürliche Gebiet zerrissen worden war. Sie hielt diese Einheit auch noch aufrecht, als immer neue Aufspaltungen dieses Gebietes erfolgt waren. Die Universität war der letzte Pfeiler in dem Anspruch Triers, Führerin und geistige Herrscherin dieses Gebietes zu sein, ein Anspruch, der auch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts durch den Besuch der Studenten aus diesem Raum und durch die Anerkennung Triers als kultureller Mittelpunkt bezeugt worden ist“.

Im ersten Teil behandelt Z. die Gründungsgeschichte, die erste Blüte zur Zeit des Humanismus und ihr Verfall in den Wirren des 16. Jahrhunderts (1473—1561). Wir hören von den bedeutenden Trierer Humanisten Ludolf von Enschringen, Barth. Latomus, Matthias von Saaburg, Johann Enen, Jason Alphaeus Ursinus, Thomas Murner und anderen bedeutenden Theologen wie Johannes de Acie (Johann Eck), Heinrich Dhungin, Balthasar Mercklin und Ambrosius Pelargus.

Mit der Übernahme der Universität durch die Jesuiten im Jahre 1561 begann nach schweren Verfallserscheinungen eine neue Blütezeit. Die Zuhörerzahl stieg von 40 im Jahre 1561 auf 1000 im Jahre 1577, eine Zahl, die mit Ausnahme der schweren Not- und Kriegsjahre auch in Zukunft gehalten wurde. So konnte auch der Archidiakon Kuno von Metzenhausen melden, wie „jetzt

auch hier die wissenschaftlichen Studien so aufblühen, daß wir nicht mehr nach Athen oder Paris oder an eine andere Universität zu gehen brauchen. Zur allgemeinen Freude wird jetzt hier der Same der Wissenschaften ausgestreut, der Einfluß der Theologie macht sich in der ganzen Bevölkerung bemerkbar; es philosophieren alle, die ganze Stadt studiert und spricht Latein. Die Unwissenheit beginnt zu schwinden, die Bildung wird allgemein“. Daß es in etwa so blieb, dazu trug viel die Gründung des Collegium Lambertinum durch den Lütticher Domdechanten Ferdinand von Bocholtz und Orey im Jahre 1667 bei. Bedeutende Gelehrte in dieser Zeit waren Christoph Brower und Johann Theodor Bruerius. Nach starken Schwankungen in Kriegszeiten brachte eine Reform des Kurfürsten Franz Ludwig zu Pfalz-Neuburg eine letzte Blüte. Die Rechte der Jesuiten wurden neu bestätigt, besonders aber die juristische Fakultät ausgebaut. Um 1740 zählte die Universität 200 Theologen, 80 Juristen und Mediziner und 1000 Philosophen. Der einflußreichste und bekannteste Professor war damals der spätere Weihbischof Lothar Friedrich Nalbach.

Doch bald hielten die gallikanischen Ideen an der Universität Einzug. Der Episkopalismus und die Aufklärung drangen ein und wandten sich zugleich gegen den Einfluß der Jesuiten. Die bedeutendsten Vertreter der Universität, die zugleich diese Geistigkeit repräsentierten, waren Johann Nikolaus von Hontheim und Christoph Georg Neller. Die juristische Fakultät stieg zwar im Ansehen, im gesamten jedoch nahm die Bedeutung der Universität ab. Der Einfluß der Jesuiten wurde zurückgedrängt, aber die sie ersetzenden aufklärerischen Professoren vermochten der Universität keinen Glanz mehr zu geben; dies um so weniger die „Göttinger Professoren“, die in ihren aufgeklärten Ideen am weitesten gingen. Zwar nahm Clemens Wenzeslaus unter dem Eindruck der verheerenden Auswirkung der französischen Revolution eine andere Haltung ein. Es war aber zu spät. Sie verschlang auch die Universität, die 1798 aufgelöst wurde.

Im dritten Teil behandelt Z. die Organe der Universität und ihre Verfassung. Er erläutert die Stellung des Rektors, der Konservatoren, der Dekane, bespricht die Pflichten, Rechte, das Leben und Treiben der Studenten, die Fundierung der Universität und ihrer Stiftungen und behandelt dann die einzelnen Fakultäten. Dabei widmet er der katholischen Fakultät seine besondere Aufmerksamkeit und unterrichtet uns über Lehrbetrieb und Statuten, ihre Stellung zu den Hexenprozessen, über den LeBlancheschen Streit, ihre Stellung zur Bulle Unigenitus, über den Isenbielschen Streit, den Streit um die Trinitätslehre von Professor Oehms und schließlich zum Verfassungseid, den die französische Regierung am 5. 9. 1797 von den Geistlichen Luxemburgs forderte. Von Bedeutung sind die klaren Erläuterungen über den Lehrbetrieb und den Studiengang an der theologischen und auch an den übrigen Fakultäten.

Von besonderer Wichtigkeit sind schließlich im letzten Teil des Buches die zum erstenmal veröffentlichten Listen der Dekane, Professoren und Promotionen der theologischen Fakultät. Als hauptsächlichste Quelle benützte er dazu die Handschrift 301 im Bistumsarchiv. Die Zusammenstellung stammt von Peter Josef Weber, der Professor der Moral an der alten Universität und dann wieder am Priesterseminar unter Bischof Mannay war. Er war seit 1796 auch Geistlicher Rat am Bischöflichen Generalvikariat und seit 1810 Sekretär des Domkapitels. Er wurde ein sehr verdienstvoller „Brückenbauer“ vom alten Erzbistum zum neuen Bistum Trier. Man begegnet des öfteren wertvollen Notizen von ihm in den Akten des Generalvikariates und des Priesterseminars.

Illustriert ist das Buch durch die Bilder der Gründungsbulle des Papstes Nicolaus V., des Universitätssiegels, des Rektoratssiegels, der Siegel der Artisten-, der theologischen und juristischen Fakultät, des Universitätsgebäudes 1773—1798 und des Weihbischofs J. N. von Hontheim.

Eine sehr wertvolle Ergänzung zu den von Z. veröffentlichten Listen der Inceptores, Decani und Promoti der theologischen Fakultät schenkte uns neuestens der bekannte Dominikanerhistoriker P. Gabriel Löhr, Professor an der Universität Freiburg (Schweiz) in seinem Artikel „Die Dominikaner an der Universität Trier“, den er für die „*Studia mediaevalia* R. I. Martin O. P. Brügge 1948“ S. 499—521 schrieb. Wir finden darin nähere Lebensdaten der Dominikaner, die in Trier 1473—1561 wirkten und studierten. Als Gerippe benützte er dazu ebenfalls die Handschrift 301 des Bistumsarchivs. Er fügte aber auch noch eine Liste von 12 Dominikanern an, „die in der Liste nicht genannt werden, aber vielleicht in Trier promovierten oder dozierten“.

Zu Mißverständnissen im Buche von Z. könnte die Anmerkung 31 S. 17 führen. 1582 führte Gregor XIII. den neuen Kalender ein, der darum der gregorianische genannt wird, und verordnete, daß in diesem Jahre der 5. bis 14. Oktober ausfalle und auf den 4. gleich der 15. Oktober folge. Diesem Beispiel schloß sich Trier bereits im folgenden Jahre 1583 an und ließ in diesem Jahre die gleichen Tage ausfallen. Aber damit wurde in Trier noch nicht das Annuntiatenjahr geändert, d. h. der Jahresanfang begann immer noch nicht am 1. Januar, sondern weiterhin am Feste Mariä Verkündigung am 25. März. Erst seit 1648 ließ man das Jahr am 1. Januar beginnen und kennt seitdem ein Datum *more Trevir.* nicht mehr. Seite 175 wird die Stiftung des Lütticher Domdechanten von Bocholtz-Orey „*Seminarium ad S. Lambertinum*“ genannt. Das muß wohl ein Druckfehler sein. Wohl kann man *Seminarium Lambertinum* sagen, aber nicht *Seminarium ad S. Lambertinum*, sondern *ad S. Lambertum* (S. 50 und 175).

Wir freuen uns sehr über die ausgezeichnete Publikation von Z. über die Trierer Universität. Wir wünschen aber, daß das Buch nicht nur gelobt, sondern auch gelesen werde.

Bistumsarchivar Dr. Alois Thomas

Springiersbach als Erneuerer des kanonischen Lebens im 12. Jahrhundert

P. Blum

Eine höchst wertvolle Arbeit über Springiersbach veröffentlichte Prof. Dr. Ch. Dereine SJ. in der *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Louvain, 1948, vol. XLIII, nr. 3—4, p. 411—442): *Les coutumiers de Saint-Quentin de Beauvais et de Springiersbach*. Ihr Ergebnis hebt die Bedeutung Springiersbachs und besonders des ersten Abts Richard (von Daun, Eifel) für die Reform des kanonischen Lebens weit über die bisher gültigen Ansichten hinaus. Die scharfsinnigen Ausführungen des sehr gründlich vorgehenden Verfassers gelten zwar in erster Linie den Ordensgewohnheiten von Springiersbach, berücksichtigen aber auch die Abteigeschichte und werfen dabei neue Schlaglichter auf die bisher wenig beachteten Zusammenhänge mit Klosterrath (Rolduc) in Holländisch-Limburg, Rottenbuch in Bayern, Salzburg und Ranshofen in Österreich, Marbach bei Colmar im Elsaß und Utrecht in Holland.

Gegenüber der kanonischen Regel der Aachener Synode von 816 erhob sich seit 1050 eine strengere Auffassung. Als bewußte Anlehnung an die Urkirche der Apostel und in Jerusalem führte eine Anzahl der alten Kapitel den völligen Verzicht auf Privateigentum ein, der auch in den Neugründungen angenommen wurde (S. 412). Unter Bezugnahme auf die großen Kirchenlehrer Hieronymus,

Augustinus und Gregor sowie den Wert und die Beständigkeit der Überlieferung verlangten die Erneuerer die apostolische Armut von der Geistlichkeit. Um 1070 führten die regulierten Kanoniker der Reimser Kirchenprovinz die regula tertia ein aus dem Brief des hl. Augustinus an eine Genossenschaft von Ordensfrauen. Mit dem hl. Augustinus als Schutzpatron wurde ein Text unbekannter Herkunft, aber ebenso streng wie klar, der ordo monasterii, in den Handschriften an die Spitze der regula tertia gestellt und dem hl. Augustinus zugeschrieben. Diese revolutionäre Initiative ergriffen die Gründer von Springiersbach zu Anfang des 12. Jahrhunderts und im Anschluß daran 1119 der hl. Norbert in Prémontré (S. 414).

Durch die Berufung auf den hl. Augustinus brachten die Neuerer einen tiefen Zwiespalt in den reformierten kanonischen Orden, der geradezu eine Gewissenskrise hervorrief. Wo ist nun die echte augustiniische Überlieferung? Im ordo antiquus, der das gemeinsame Leben auf die regula tertia gründet, oder im ordo novus, der in buchstäblicher Anwendung des ordo monasterii besteht und infolgedessen die Handarbeit vorschreibt, eine längst vergessene Liturgie und sehr strenge Übungen?

Dereine untersucht aus etwa 20 gedruckten und ebensovielen ungedruckten Gewohnheitsbüchern zwei typische Handschriften: ms. 349 von Paris-Sainte-Geneviève (=B) und das ebenfalls lat. ms. 1482 von Wien (=S). Das erste enthält die Vorschriften, die Ivo von Chartres in Saint-Quentin de Beauvais ausgearbeitet hat und das zweite die von Springiersbach. Diese Handschrift rührt nach der begründeten Meinung Dereines von Springiersbach her. Sie ist bereits bearbeitet von G. Morin und L. Fischer in dem Werk: Ivo von Chartres, der Erneuerer der Vita canonica in Frankreich, Festgabe A. Knöpfler, Freiburg i. Br. 1917, S. 67—88, und wurde von diesen Gelehrten irrtümlich dem hl. Ivo von Chartres zugewiesen (Dereine S. 417). Die Gegenüberstellung der beiden Texte beleuchtet die Verschiedenheit der Geistesrichtungen, die die kanonischen Kreise des 12. Jahrhunderts beschäftigten. Textausschnitte von Springiersbach S. 437—440.

Der erste Hauptteil (S. 417—421) behandelt kurz Ivo von Chartres und die Gewohnheiten in Saint-Quentin de Beauvais, der lange als der grundlegende Gesetzgeber für die regulierten Chorherren angesehen wurde. Nach L. Fischer, der ihm die Regel in S zuschreibt, hätte sein Werk einen bedeutenden Einfluß ausgeübt nicht nur in Frankreich und England, sondern sogar im Reich, in Marbach (Elsaß) und Salzburg. Aber die Zuweisung von S an den großen Kanonisten läßt sich nicht aufrechterhalten. Jedoch zeigt ein einfacher Vergleich zwischen dem Inhalt von B und der Geschichte von St. Quentin (Beauvais), daß diese Handschrift uns tatsächlich die erste Konstitutionen dieses Klosters übermittelt.

B entspricht dem ordo antiquus. Die Handarbeit als einzige Grundlage lehnt Ivo von Chartres ab, damit auch den ordo monasterii als Norm des regulierten Lebens. Während der Verfasser von S beseelt ist von einem radikalen Ascetismus, zeigt der Gesetzgeber von B eine große Mäßigung, wendet sich sogar gegen die moderni regulares. Zeitlich stammt B aus der Zeit zwischen 1125 und 1150.

Im zweiten Hauptteil (S. 421—433) werden die Gewohnheiten von Springiersbach viel eingehender betrachtet, denn sie bezeichnen für Dereine unbestreitbar eine wichtige Stufe in der Geschichte der kanonischen Reform, das Muster des ordo novus nach dem ordo monasterii; der Einfluß der eremitischen Bewegung auf das kanonische Leben ist darin zum Greifen deutlich.

Verfasser von S ist Richard von Daun, der erste Abt von Springiersbach. Das ergibt sich schon aus der Geschichte dieses früheren Augustinerklosters

(seit 1922 Karmeliten), die Dereine kurz zusammenfaßt. 1107 als Kloster der regulierten Augustiner-Chorherren bestätigt, erhielt Springiersbach 1118 zwei päpstliche Bullen von Gelasius II., die beweisen, daß hier der ordo monasterii herrschte und darum verschiedene Mitglieder das Kloster verließen. Im Gehorsam gegen den Papst gab Propst Richard die Sonderliturgie des ordo auf, behielt aber die Handarbeit und eine sehr strenge Ascese bei, die er sich 1119 auch von Calixt II. bestätigen ließ, 1137 auch für die Neugründung in Lonnig (Maifeld, bei Koblenz, Mosel). Die in Deutschland wenig gebräuchliche Abtswürde bei den Domherren rügte der Kölner Erzbischof Friedrich in Klosterrath (Rolduc) bei Herzogenrath, das mit Springiersbach in freundschaftlichen Beziehungen stand. Aber vor 1136 nahm Richard in Springiersbach ebenfalls den Abtstitel an. 1123 gewährte Calixt II. an Springiersbach auch das Recht der Seelsorge (wohl zur Schlichtung von Meinungsverschiedenheiten mit der zuständigen Pfarrei Kröv, die in den Händen von Echternacher Benediktinern war). Gleichzeitig gestattete Calixt II. die freie Aufnahme von Laien oder Weltgeistlichen in Springiersbach, auch ohne Zustimmung der Bischöfe.

Nun wandten sich zahlreiche Kanoniker aus den alten Kapiteln nach Springiersbach, um hier ein apostolisches Leben zu führen, so Ellenhard von Utrecht und Borno aus Burgund. Jetzt konnten die an Springiersbach übertragenen Kirchen mit regulierten Kanonikern besetzt werden. Von Springiersbach wurde Steinfeld (Eifel) reformiert, außer Lonnig auch Martental bei Kaisersesch gegründet 1141, Merzig 1153, die Frauenklöster Andernach 1129, Marienburg und Stuben (Mosel) 1136, Oeren-Trier 1155, 1136 das Generalkapitel von Innocenz II. bestätigt. Bertolph und Borno von Springiersbach wurden nacheinander Äbte von Klosterrath, Borno auch zeitweise in der Neugründung Frankenthal bei Worms. Mit Neufmoustier (Lüttich) bestand Gebetsverbrüderung.

Dieser Glanz und die Eigenart von Springiersbach verliehen dieser Genossenschaft eine ganze Anzahl besonderer Kennzeichen, die sich entsprechend auch in der Handschrift von S feststellen lassen. Diese rührt her vom Domstift in Salzburg, wo sie anscheinend von Anfang an ununterbrochen sich befand als ms. 61 (1433 und 1740 beschrieben). Nach der Einleitung über die Regel des hl. Augustinus, die Hugo von St. Viktor (Paris) zugeschrieben und vor 1150 abgeschrieben ist, kommen unsere Statuten (fol. 25-73), ein Breviarium (fol. 74-94), der ordo officii Lateranensis (fol. 97-156), der ordo monasterii, gefolgt von den beiden Bullen, die Papst Gelasius II. an den Propst von Springiersbach richtete, und endlich die regula tertia.

Aus der Vielfalt der so miteinander verbundenen Texte und den Lücken in den statuta ergibt sich, daß wir eine Abschrift vor uns haben, kein Original. Die Aufbewahrung in Salzburg besagt also nichts über die Herkunft der verschiedenen Teile. Viel wesentlicher ist die Tatsache, daß die beiden für Springiersbach bestimmten Bullen Gelasius' II. eingerückt sind zwischen den ordo monasterii und die regula tertia. Damit ist in Wirklichkeit der liturgische Teil des ordo monasterii weggelassen, wozu der Papst dringend geraten hatte. Eine ähnliche Aufteilung findet sich in einem ms. zu Ranshofen (Österreich). In mehreren andern ist der ordo ganz einfach um seinen liturgischen Teil gekürzt. Die erste Bulle von Gelasius II. ist wegen ihrer Bedeutung für die Liturgie sehr schnell von Springiersbach in anderen Klöstern verbreitet worden, wie Dereine an Beispielen aus Wien und Utrecht näher erläutert. Kann man wegen dieser Verbreitung noch keinen sicheren Schluß ziehen für die Zuweisung von S, so gibt der Inhalt selbst um so kräftigere Beweismittel.

Nach einem sehr verbreiteten Brauch hat der Verfasser von S sein Werk eingeteilt in vier Hauptstücke. Das erste enthält eine Muster-Tagesordnung, das zweite die Übungen, die nach den Jahreszeiten wechseln, das dritte die Ver-

richtungen, die „uniformiter agantur“, das vierte endlich alles, was zu den besonderen Verpflichtungen gehört, allerdings nur die Inhaltsangabe und was den Abt betrifft.

Unser Text weist zwar eine auffallende Verwandtschaft auf mit Marbach bei Colmar (=M), hat aber anderseits soviel Eigenes in der Liturgie, über Still-schweigen, Handarbeit, Fasten, Abstinenz, Aufnahme und Abtswahl, daß man hierin allenfalls geeignete Zusätze von S zu M sehen kann. Die Eigentümlichkeit von S ist seine Strenge in der Handarbeit und vielem andern, während B sich durch die Mäßigung Ivos von Chartres kennzeichnet. Die Profeß von S entspricht der von Ranshofen (Österreich). Vom ordo monasterii weicht S nur ab zugunsten der gallikanischen Liturgie. Der Handarbeit gibt S eine ganz persönliche Auslegung.

Sehr ausgiebig ist in S die Zulassung ins Kloster behandelt. An der Abtsweihe müssen die Prioren der untergebenen cellae teilnehmen. Die Handschrift enthält viel Polemisches, vor allem über die körperliche Arbeit der Chorherren als wesentlichen Bestandteil des apostolischen Lebens, dem keiner sich entziehen kann ohne schwere Verfehlung. Zudem soll sie die Not des Nächsten lindern helfen. Dieser Abschnitt ist eine offene Entgegnung an Rupert von Deutz in seiner Erläuterung zur Regel des hl. Benedikt von 1125, ebenso Richards Eintreten für die Abtswürde bei den Chorherren, die nur die alte Überlieferung fortsetzt. Ebenso ist es ein Widerspruch gegen Rupert von Deutz, wenn Richard das kanonische Leben mit dem Mönchtum gleichstellt. Andere Gegner bezüglich Fleischgenuß und Aufnahme von Weltgeistlichen lassen sich nicht so leicht im einzelnen feststellen.

Nach dieser engen Verwandtschaft zwischen der Geschichte von Springiersbach und unserer Handschrift, zumal durch die beiden Bullen von Gelasius II., besteht über den Ursprung von S aus Springiersbach wohl kaum mehr ein Zweifel.

Den Weg nach Salzburg fand die Handschrift bzw. ihr Inhalt von Springiersbach, als Erzbischof Konrad von Salzburg 1121 sich an die Chorherren von Klosterath wandte, um die Reform in seinem Stift einzuführen. In Klosterath (Rolduc) war seit 1111 ein Chorherr namens Richer aus Rottenbuch in Bayern (Ammergau) Klosterprior. Er hatte seit 1120 bestimmte Gewohnheiten von Springiersbach übernommen, und zwei seiner Nachfolger, Bertolph und Borno, wurden aus Springiersbach gewählt. Infolge einer Feuersbrunst suchten Chorherren aus Klosterrath 1123 Zuflucht in Rottenbuch; hierbei wurde eine Verbrüderung geschlossen zwischen Rottenbuch und Klosterrath. Abt Richer in Klosterrath aus Rottenbuch war mit Erzbischof Konrad befreundet. Dadurch konnte die Springiersbacher Ordensregel über Klosterrath und Rottenbuch nach Salzburg kommen und von da auch Ranshofen in Österreich beeinflussen.

In der zeitgenössischen Geschichte von Springiersbach besaß nur Abt Richard eine solch starke Persönlichkeit mit der entsprechenden Stellung und Begabung, um diese neuartigen Gesetze des kanonischen Lebens abzufassen. Er leitete von etwa 1115 bis zu seinem Tode 1158 die Geschicke Springiersbachs als Propst und Abt. Alle Geschichtsschreiber schildern ihn als einen der bedeutendsten Männer seiner Zeit, der im Ruf der Heiligkeit starb. Das wertvolle Werk, das uns S überliefert, ist entstanden zwischen 1125 und 1150.

Richard verkündet eine neue Auslegung der berühmten *vita apostolica* in seiner Forderung der körperlichen Arbeit für die Chorherren. Er und nach ihm der hl. Norbert boten ihren Zeitgenossen, die so sehr nach Ascese hungerten, eine strenge, aber allen zugängliche Form des kanonischen Lebens, das sie von Grund auf erneuerten als ein wesentliches Ergebnis des 12. Jahrhunderts.

Dr. jur. Peter Blum, Springiersbach

Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940-1947)*

Eine nicht immer aus erster Hand arbeitende Summe unseres Wissens über Cyrill von Alexandrien beschert uns du Manoir du Juaye⁴⁸ in fünf ausgedehnten Kapiteln: 1. Kenntnis und Liebe Gottes. 2. Stellung Christi in Dogma und christlichem Leben. 3. Der Heilige Geist im christlichen Leben (hier auch Mariologie). 4. Die Kirche als Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes. 5. Dogma und christliche Vollkommenheit. Hinzu kommen sechs Beilagen über verschiedene Themen. Die Taufe ist auffallend kurz behandelt. Man kann auch der Meinung sein, daß die Mariologie in den zweiten Teil gehört. Manches ist auch zu sehr in unsere heutigen dogmatischen Schemen gepreßt. Weshalb z. B. Cyrill über die Unbefleckte Empfängnis befragen, wo doch schließlich nichts dabei herauspringt? Die Gewohnheit, bestimmte Fachausdrücke in der Trinitätslehre im aristotelischen Sinn zu verstehen, ohne genau zuzusehen, ob die Väter auch Aristoteliker waren, herrscht auch hier. Vielleicht kommen deshalb die Monophysiten noch immer so schlecht weg, trotz der Untersuchungen von Lebon und Draguet. Vielleicht ist auch der Weg Cyrills zu innerlicher Klärung und seine allmähliche Loslösung von „pharaonischen Allüren“ nicht klar genug aufgezeigt. Im übrigen tritt die Cyrill eigentümliche Verbindung zwischen Lehre und Spiritualität erfreulich deutlich hervor. Als Zusammenfassung gibt es im Augenblick nichts Besseres über den großen Patriarchen von Alexandrien.

Smulders behandelt in seinem Buche die Trinitätslehre des Hilarius von Poitiers, die tatsächlich nach dem zu scholastisch gearbeiteten Buche von Beck eine neue Darstellung verdient hat⁴⁹. Der Kommentar zu Matthäus macht uns bekannt mit der abendländischen Trinitätstheologie vor der arianischen Kontroverse; „De Synodis“ zeigt Hilarius in seinen Beziehungen zu den Homoiousianern; „De Trinitate“ liefert seine Gedanken in ihrer letzten Reife. Im Mittelpunkt steht die göttliche Zeugung, die Gleichwesentlichkeit und die Ewigkeit des Gottessohnes. Unentwickelt ist die Lehre des Hilarius über den Heiligen Geist, auch seine Christologie weist Unklarheiten auf; besonders: Vergöttlichung der menschlichen Natur und Leidensunfähigkeit; es fehlt eben eine deutliche Unterscheidung zwischen den beiden Naturen in Christus, und so kann die menschliche Natur Christi als mit göttlichen Eigenschaften bekleidet erscheinen. Nach Smulders wäre Hilarius Anhänger des Homoousios gewesen. Er habe aber die Identität der Substanz aus taktischen Gründen in seinem „De Synodis“ nicht erwähnt. Die Homoiousianer hätten eher unter dem wenigstens mündlichen Einfluß des Hilarius gestanden als umgekehrt.

Bardy schenkt uns eine umfangreiche Biographie des heiligen Augustinus⁵⁰, die man wohl als die beste bezeichnen kann, die wir gegenwärtig haben, besonders deshalb, weil sie nicht wie üblich von den Confessiones be-

* Siehe auch Jahrgang 57 (1948), S. 307 ff., S. 362 ff. und Jahrg. 58 (1949), Heft 9/10 u. 11/12 dieser Zeitschrift.

⁴⁸ du Manoir de Juaye, H., Dogme et Spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie. Paris 1944. 594 S.

⁴⁹ Smulders, P., La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. Étude précédée d'une esquisse du mouvement dogmatique depuis le Concile de Nicée jusqu'au règne de Julien (325-362). Rom 1944. 300 S.

⁵⁰ Bardy, G., Saint Augustin. L'Homme et l'Oeuvre. Paris 1940. VII - 528 S.

herrscht ist, sondern darauf ausgeht, den ganzen Augustinus in seinem ganzen Leben und ganzen Schrifttum zur Geltung kommen zu lassen. Der Pessimismus Augustins ist stark abgeschwächt. — Pottier verteidigt die These, daß Augustinus kein Lateiner, sondern ein Berber ist⁵¹. Die Schrift ist nicht ohne jede Bedeutung, Augustinus ist tatsächlich ein Kind seines Landes, aber man muß doch sagen, daß er die lateinische Bildung ganz in sich aufgenommen hat, und daß er eine lateinische Seele hatte. Der Zusammenbruch Roms hat ihn sehr bedrückt, bei aller Strenge seines Urteils über das römische Reich. — Pontet bietet in einem umfangreichen Band ein Bild des Exegeten Augustinus, wobei das geistliche und mystische Leben mehr im Vordergrund stehen⁵². Drei Teile: Milieu und Einflüsse, allgemeine exegetische Grundsätze, Hauptwerke, besonders „Enarrationes in Psalmos“. Die Traktate „in Johannis Evangelium“ und besonders die „Sermones“ treten etwas in den Hintergrund. Zentralthema ist Christus, der in seiner Kirche lebt. Die subjektive Einstellung des Verfassers und seine anscheinende Begeisterung für den geistigen Sinn der Schrift treten stark zutage. Im übrigen ein feines und tiefes Buch, in gewählter sprachlicher Form, voller Offenbarungen auch für den Kenner Augustins.

Plinval, der durch seine Forschungen über das literarische Erbe des Pelagius bekannt ist, stellt seinen Helden tatsächlich zum ersten Male als eine lebendige Persönlichkeit dar⁵³. Gegenüber der Tendenz, sich bei den Massenaufnahmen in die Kirche mit dem bloßen Glauben zu begnügen und die Sittenstrenge nicht genügend zu fordern, sieht es Pelagius als seine Aufgabe an, die persönliche Anstrengung, Freiheit und Verantwortlichkeit mehr zu betonen und die Erfüllung der christlichen Pflichten durch Anspannung aller menschlichen Kräfte energisch zu unterstreichen. Dabei kam er, im Anfang nicht so sichtbar, aber allmählich immer klarer hervortretend, zur Leugnung der Erbsünde, der aktuellen Gnade, zur Behauptung der Nutzlosigkeit der Taufe und überhaupt des christlichen Sakramentarismus und höhnte so das Geheimnis der Erlösung im Grunde ganz aus. Er ist ganz beherrscht von seinem moralischen Individualismus. Der Einfluß, den Christus auf die Seinen nimmt, beschränkt sich schließlich auf zwei Punkte: Beispiel und Lehre. Taufe und Eucharistie, als Gaben der Erlösung und auch als Aufgaben, sind völlig verkannt. Als Reaktion gegen Augustinus, der die Verderbtheit des Menschen zu sehr betonte, ist manche Aufstellung des Pelagius geschichtlich begreiflich. Aber der für den Augenblick triumphierende Augustinismus hat schon bald wesentliche Einschränkungen erfahren. Plinval überschätzt augenscheinlich die moralische Größe des Pelagius, bei dem außerdem doch ganz wesentliche christliche Elemente einfach fehlen. Man hätte sich auch eine eingehende Wiederholung der Gründe gewünscht, die Plinval zur Rekonstruktion des pelagianischen Corpus führten. Aber wahrscheinlich bringt die angekündigte Untersuchung über Sprache und Stil des Pelagius eine Zusammenfassung und Vertiefung der Gründe, die Plinval bei seiner Arbeit leiteten. Das jetzt vorliegende Buch schenkt uns eine umstrittene Persönlichkeit der kirchlichen Dogmengeschichte im wahrsten Sinn zum ersten Male.

Der erste Band des Werkes von Cristiani über Kassian⁵⁴ ist nicht gründlich genug und nicht frei von Irrtümern. Die Stiftungen des Ammon

⁵¹ Pottier, R., Saint Augustin le Berbère. Paris 1945. 263 S.

⁵² Pontet, M., L'Exégèse de S. Augustin Prédicateur. Paris o. J. (1944?) 636 S.

⁵³ de Plinval, G., Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse. Lausanne 1943. 431 S.

⁵⁴ Cristiani, L., Cassien. La spiritualité du désert. St. Wandrille 1946. 267 u. 319 S.

und des Makarius sind nicht auseinandergehalten. Die provenzalische Herkunft Kassians ist nicht bewiesen, die neueren Forschungen sind nicht benutzt. Der zweite Band bringt in der Darstellung der Lehre Kassians sehr ausführliche Texte des Marseiller Mönches. Geschichtlich gesehen ist die Reaktion Kassians auf manche Aufstellungen Augustins verständlicher, als es in der Darstellung Cristianis erscheint.

Am Schluß sollen noch zwei Hinweise stehen, die in gewisser Weise sensationell gewirkt haben.

H. Ch. Puech machte am 9. August 1946 der Pariser „Académie des Inscriptions et Belles-Lettres“ die Mitteilung, daß bei vom englischen Militär geleiteten Aufräumarbeiten im kleinen ägyptischen Ort Toura, etwa 10 km von Kairo, eine ziemliche Anzahl von Papyri gefunden wurden, von denen O. Guéraud, Konservator am „Musée des Antiquités égyptiennes“ einen Teil sammeln konnte, der von den ersten Besitzern mehr oder weniger beschädigt worden war. Die Papyri stammen aus dem 6. oder 7. Jahrhundert. Durch die Funde wird unsere Kenntnis um das Schrifttum des Origenes anscheinend bedeutend erweitert. Ganz neu ist die Abschrift der Akten eines kleinen Konzils, auf dem Origenes in Gegenwart von Bischöfen und des Volkes die trinitarischen Auffassungen eines Bischofs namens Heraklides zurechtrückt. Weiter wird uns eine Schrift des Origenes über Ostern geschenkt, von der es noch nicht klar ist, ob sie zu dem Traktat oder den Homilien über dieses Thema gehört. Griechische Fragmente aus dem Kommentar des Alexandriner über das Hohe Lied vermitteln eine wenigstens teilweise Bekanntschaft mit dem Originaltext und geben so eine Gelegenheit, die Zuverlässigkeit der Übertragung des Rufinus zu erproben. Auch Auszüge aus den beiden ersten Büchern gegen Celsus und ein etwas abgekürztes Stück aus der Homilie über die Hexe von Endor geben möglicherweise neue Aufschlüsse über die Textüberlieferung dieser beiden Schriften. Einige hundert Seiten enthalten Teile (?) aus drei Kommentaren über die Genesis, Job und Zacharias, die Guéraud vorläufig Didymus dem Blinden zugeschrieben hat. Ein genauer Bericht über die Funde aus der Feder von Guéraud soll in der „Revue de l'Histoire des Religions“ erscheinen⁵⁵.

Nautin hat in einer Schrift, die gerade am Jahresende 1947 erschienen ist, das Hippolytproblem, das eigentlich in den letzten Jahrzehnten kein Problem gewesen ist, wieder aufgegriffen⁵⁶. Hippolyt von Rom, dem Gegenpapst und Märtyrer, werden eine Reihe von Schriften, vor allem die Philosophumena, abgesprochen, er verliert sein römisches Bürgerrecht und seine hierarchische Stellung und aus einem gewesenen Häretiker und Schismatiker wird ein Mann der Kirche. Die Hippolyt abgesprochenen Bücher, sein Bischofsrang, seine Häresie und sein Schisma werden einem „Neuling“ in der Patrologie zugesprochen, einem gewissen Joseph (Josipe). Es handelt sich in dieser Schrift nicht um ein „Freibeuterstückchen“, sondern um eine ernstzunehmende, wissenschaftliche Auseinandersetzung, die nach N. berufen ist, unser Wissen um Hippolyt grundlegend umzugestalten und der Patrologie einen neuen Namen einzufügen. Die Auseinandersetzung hat noch nicht begonnen. Es folgt deshalb nur eine knappe, möglichst genaue Inhaltsangabe der Arbeit.

Die Schrift nimmt ihren Ausgang von einer Untersuchung der Philosophumena. Ein erstes Kapitel bietet eine sorgfältige, vertrauenerweckende Geschichte der kritischen Forschung um Hippolyt, in der keine wesentliche Arbeit fehlt. Die allgemein angenommene These über das literarische Erbe

⁵⁵ Vgl. de Ghellinck, J., das in A. 26 (27) angeführte Werk, S. 324 f.

⁵⁶ Nautin, Pierre, Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle. Paris 1947. 131 S.

Hippolyts stützt sich nach Nautin im wesentlichen auf Ähnlichkeiten in den Titelangaben seiner Werke. Er ist der Überzeugung, daß man allein weiterkommt durch einen aufmerksamen inhaltlichen Vergleich der Philosophumena mit den anderen sicher authentischen Werken Hippolyts. Seinen Vergleich gründet N. vor allem auf den Parallelismus, wie er besteht zwischen den Schlußseiten der Philosophumena und dem Fragment des Hippolyt gegen Noet, das sicher von Hippolyt ist, da es in ganz charakteristischer Ideen- und Ausdrucksgemeinschaft mit dem Kommentar zu Daniel und der Schrift über den Antichrist steht.

Das zweite Kapitel ist dem Nachweis gewidmet, daß die Schrift gegen Noet entgegen der bisherigen Annahme keine Interpolationen aufweist, sondern daß die vor allem beanstandeten Texte über den Heiligen Geist in den textlichen Zusammenhang genau hineinpassen, daß sie in Übereinstimmung stehen mit der kirchlichen Überlieferung vor Hippolyt, und daß die Interpolationshypothese nicht ausreicht, um das gleichzeitige Auftreten binitarischer und trinitarischer Formeln zu erklären, die sich übrigens auch in anderen Texten finden, ohne daß man zu Interpolationen seine Zuflucht genommen habe.

Das dritte Kapitel bietet den genauen Vergleich zwischen den Schlußseiten der Philosophumena und dem Fragment gegen Noet. Verglichen werden: die Theologie, die häresiologische Methode, die Geisteshaltung und der Stil der beiden Stücke. Die Theologie: die Präexistenz des Heiligen Geistes wird in der Schrift gegen Noet genau so betont wie die des Sohnes, während der Heilige Geist in den Philosophumena fehlt. Das Fragment gegen Noet legt dem Wort nach seiner Menschwerdung den Titel „Pais“ zu, während die Philosophumena diesen Titel schon dem präexistenten Wort geben. Für die Philosophumena besteht das Heil in der „Vergöttlichung“, während die Idee der Vergöttlichung in den sicher authentischen Werken des Hippolyt fehlt. Die Jenseitsvorstellungen Hippolyts weisen nicht den bizarren Bilderreichtum auf, der die Jenseitsvorstellungen der Philosophumena erfüllt. Hippolyt betont immer wieder, daß Christus zugleich Gott und Mensch ist, er fügt jedem menschlichen Zug Christi einen göttlichen bei, während die Philosophumena im Kampf gegen den gnostischen Dokerismus den Ton auf die Menschheit Christi legen. Die häresiologische Methode: Die Philosophumena interessieren sich für die Stammbäume der Häresiarchen und führen sie auf Heraklit zurück, stellen die Berührungspunkte mit den Philosophen heraus, erzählen breit das Leben des Kallist, ganz nach der Art der „Didachai ton philosophon“, während Hippolyt in seinem Kampf gegen die Häresie sich auf die Überlieferung („die seligen Presbyter“) und auf die Schrift beruft. Die Geisteshaltung: Der Verfasser der Philosophumena sucht als Gelehrter zu erscheinen, beschäftigt sich mit Vorliebe mit philosophischen Problemen, verwendet philosophische Ausdrücke, während Hippolyt sich vorwiegend auf die Schrift stützt. Man kann sich, um diesen Unterschied zu erklären, nicht auf die Verschiedenheit der Adressaten stützen, denn die Philosophumena sind auch für Christen geschrieben, nämlich für die Anhänger des Kallist. Der Stil: Hippolyt hat eine gewisse Vorliebe für bestimmte Worte und Wendungen (z. B. für das Adjektiv „hagios“ bei allem, was Christus angeht, für bestimmte Antithesen), während diese Wendungen bei dem Verfasser der Philosophumena seltener sind oder ganz fehlen.

Das vierte Kapitel sucht die zeitliche Priorität der Philosophumena festzulegen und nachzuweisen, daß Hippolyt die Philosophumena gekannt und benutzt hat. Der Beweis wird in zwei Sätzen angetreten: 1. Das Fragment gegen Noet ist zeitlich nach den Philosophumena anzusetzen. Aus der Tatsache, daß das Fragment nur Noet nennt, während die Philosophumena mehrere

Noetschüler kennen, kann nicht auf die zeitliche Priorität des Fragmentes geschlossen werden, denn auch das Fragment setzt sich mit den Schülern Noets auseinander und kennt ihre Lehren im einzelnen. Das Fragment bringt die Erzählung von der Verurteilung des Noet, während die Philosophumena sich darüber ausschweigen. Sicher hätte sich der Verfasser der Philosophumena diese Tatsache in seinem Kampf gegen Kallist nicht entgehen lassen, wenn er darum gewußt hätte. Schließlich beweisen auch die Heilig-Geist-Stellen des Fragmentes, daß es späteren Datums ist, und sie verraten einen von Irenäus abhängigen Schriftsteller, der die Philosophumena gerade in diesem Punkt ergänzt. 2. Das Fragment gegen Noet stellt eine Bearbeitung der Philosophumena dar. Es hat die Akten der smyrnischen Synode, auf der Noet verurteilt wurde, nicht benutzt, es bietet lediglich ein literarisches Arrangement dieser Verurteilung, das die Tatsache und die Bedeutung der Intervention hierarchischer Stellen dartun soll. Auch die übrige Erzählung des Fragments bietet nichts, was über die als Quelle benutzten Philosophumena hinausgeht.

Das fünfte Kapitel sucht dann den Verfasser der Philosophumena festzustellen. Der Verfasser verrät seinen Namen nicht, aber er gibt einige seiner Werke an, von denen man auszugehen hat. Zuerst die „Synagoge Chronon“. Man stellt fest: 1. Die Zahl der Völker der Zerstreuung, mehrere Berechnungen und Angaben stimmen überein. 2. Zahlreiche Formeln und schriftstellerische Einzelheiten finden sich in beiden Werken. 3. Der Verfasser der „Synagoge“ hat gegen den Neid von Ignoranten anzukämpfen, wie der Verfasser der Philosophumena gegen den Ignoranten Kallist und seine Schule. 4. Die „Synagoge“ schließt ab mit dem 13. Jahr des Kaisers Alexander (März 234 bis März 235) und bezeichnet dieses Jahr als gegenwärtigen Tag. Dieses Datum paßt auf den Schriftsteller, der mehrere Jahre nach dem Tode des Kallist (222) die Philosophumena geschrieben hat. Philosophumena und „Synagoge“ haben denselben Verfasser. Die Verfasserschaft des Hippolyt ist aus drei Gründen auszuschließen: 1. Die „Synagoge“ legt den Abstand zwischen der Geburt Christi und seinem Leiden auf 30 Jahre fest, während Hippolyt in seinem Kommentar zu Daniel annimmt, daß Christus mit 33 Jahren seine Passion erlebt hat. 2. Die „Synagoge“ gibt die Zahl der Jahre zwischen der babylonischen Gefangenschaft und der Geburt Christi mit 660 an. In dieser Ziffer kann die Gefangenschaft nur 107 Jahre in Anspruch nehmen. Es bleiben also 553 Jahre als Abstand zwischen der Rückkehr aus der Gefangenschaft und der Geburt Christi. Nach dem Danielkommentar des Hippolyt kann es sich nur um einen Abstand von 434 Jahren handeln. 3. Die „Synagoge“ legt das Jahr der Geburt Christi auf das Schöpfungsjahr 5502 fest. Hippolyt dagegen bringt in seinem Danielkommentar das Jahr 5500. Die wenigen Übereinstimmungen zwischen der „Synagoge“ und den sicher authentischen Werken Hippolyts sind nach Nautin nicht charakteristisch genug, um an der Verfasserschaft Hippolyts festzuhalten.

Auch das Werk „Peri tou pantos ousias“ ist dem Verfasser der Philosophumena zuzuschreiben. Es ist identisch mit dem Werk, das Photius und Johannes Philoponus erwähnen, von dem uns ein Stück in den „Sacra Parallela“ erhalten ist. Als Verfasser steht bei Photius und Johannes ein gewisser Joseph. Die Statue aus der Via Tiburtina stellt den Verfasser der Philosophumena dar. Was wir über Hippolyt wissen, seine Geisteshaltung, sein Werk, stimmt nicht mit den Angaben der Statue überein. Das Werk über den Antichrist, die Kommentare zu Daniel und dem Hohen Lied, die Segnung Jakobs und Moses, die Schrift über Ostern des Hippolyt, haben keine Parallele auf der Inschrift. Nur zwei Schriften „Peri Charismaton“ und „Apostolike Paradosis“ stimmen überein. Man kann annehmen, daß Hippolyt diese

beiden Schriften seines Vorgängers benutzt hat, wie er im Fragment gegen Noet die *Philosophumena* benutzt hat. Die Werke Hippolyts zeigen ihn als einen Mann der Kirche, der vor allem der typischen Auslegung der Schrift zugetan ist. Die Statue stellt einen Mann dar, der sich für einen Gelehrten hielt, tatsächlich aber keine tieferen Kenntnisse besaß.

Es ist sicher, daß der Osterkanon der Statue mit den Angaben, die Eusebius über die Schrift „*Peri paschon*“ des Hippolyt macht, übereinstimmt. Nautin hält aber die Zuweisung dieser Schrift an Hippolyt nicht für sicher. Er sieht in einer ähnlich lautenden Schrift des Hippolyt eher eine Homilie als eine Zeitberechnung. Auch die vier Übereinstimmungen zwischen dem Bücherkatalog der Statue und der Bücherliste, die Hieronymus überliefert hat, sind nach Nautin zu allgemein. Überdies fallen sie gegenüber den dreizehn Büchern Hippolyts, die Hieronymus erwähnt und die auf der Inschrift der Statue kein Gegenstück haben, nicht ins Gewicht.

Wir kennen also drei Werke des Verfassers: die *Philosophumena*, die „Synagoge“ und „*Peri tou pantos oustias*“, und aus der Inschrift der Statue wenigstens dem Titel nach noch andere.

Wir kennen auch seinen Namen: Josippos, Joseppos (*Sacra Parallela*), Josepos (*Sacra Parallela* und Johannes Philoponus), Josipos (Photius). Nautin nennt ihn auf Französisch: Josipe.

Von Hippolyt steht nur die Zeit fest, in der er gelebt hat (nach Epiphanius, Panarion), um 245, während der Ort seiner Tätigkeit (weder Rom, noch Porto, noch Antiochien) und sein hierarchischer Rang nicht festzustellen sind.

Den Abschluß des Buches bildet eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse und eine Textausgabe der *Philosophumena*, 10, 32—34 des „Josipe“ mit französischer Übersetzung und ausführlichem Kommentar. Der Verfasser bemerkt in seiner Einleitung: „*Les conclusions de ce travail n'engagent personne d'autre que l'auteur. . . Je dois réserver une place spéciale à M. le Chanoine G. Jouassard, Doyen de la Faculté catholique de Théologie de Lyon, qui m'a initié aux études patristiques, et qui, après la première rédaction de ces pages, en 1943, leur a assuré l'épreuve — et la garantie — d'une critique vigilante. L'accueil bienveillant de M. A. Dain, Directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, m'a été dans la suite un encouragement précieux. . . (7 f.).*“ Zensor ist der Patrologe Th. Camelot, O.P. Das Werk bildet den ersten Band der „*Etudes et Textes pour l'Histoire du dogme de la Trinité*“ des Dominikanerverlags „Editions du Cerf“.

Zusammenfassend kann man über das Buch wohl so urteilen: Der neuentdeckte Josipe wird der Vergessenheit anheimfallen. Die Seiten über ihn sind die schwächsten der ganzen Untersuchung. Die Grundlage, auf der die Theorie von zwei Verfassern für manche bisher Hippolyt zugeschriebenen Werke aufgebaut ist, scheint zu schmal. Es würde sich vielleicht lohnen, sie in stark erweitertem Umfang durchzuführen. Allerdings müßten dann über die Verschiedenheiten hinaus auch die Gemeinsamkeiten mit aller Sorgfalt herausgehoben werden.

(Abgeschlossen im Januar 1948.)

P. Dr. Joseph Barbel, CSSR., Luxemburg

Besprechungen

FESTSCHRIFTEN

Vir Dei Benedictus. Eine Festgabe zum 1400. Todestag des heiligen Benedikt. Dargeboten von Mönchen der Beuroner Kongregation. Hrsg. von Abtpräses Dr. Raphael Molitor. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1947, 339 S. Es ist eine reiche Ernte, die uns zwölf Benediktinergelehrte der Beuroner Kongregation auf den 339 Seiten dieser vornehm ausgestatteten Festgabe zum 1400. Todestage ihres Ordensvaters vorlegen, um uns von den verschiedensten Punkten aus neue Wege zu Gestalt und Werk des großen Abendländers zu bahnen. Wenn es gestattet ist, aus der Fülle des sämtlich Anregenden und sauber Erarbeiteten einzelnes herauszuheben, so seien neben den beiden gewichtigen Beiträgen des inzwischen heimgegangenen Herausgebers „Vir Dei Benedictus“ (11–36) und „Anfänge des Benediktinertums. Eine rechtsgeschichtliche Studie“ (95–171) die beiden kleineren Arbeiten von Hieronymus Frank, Maria-Laach, *Die Regula Benedicti als Quelle der Regula Magistri* (189–195: ein wichtiger Beitrag zur gerade im Augenblick wieder stark diskutierten Magister-Frage) und von Leo Eizenhöfer, Neuburg, *Neue Parallelen zur Regel Benedikts aus Cyprian* (254–261: eine bedeutende Weiterführung der wichtigen Frage nach den Quellen der Regula) genannt. Außerhalb des Benedikt-Themas steht lediglich die 293–332 gebotene perikopengeschichtlich wichtige Ausgabe des Lesungsplans eines benediktinisch-cassinensischen Missalles aus dem 12. Jh. durch den unermüdlichen Editor Alban Dold, Beuron.

B. Fischer
Episcopus, Studien über das Bischofsamt. Seiner Eminenz Michael Kardinal von Faulhaber, Erzbischof von München-Freising, zum 80. Geburtstag dargebracht von der Theologischen Fakultät der Universität München. Gregorius Verlag, Regensburg 1949. 361 S., Preis 15,— DM.

Die meisten Mitglieder der Theologischen Fakultät München haben zu der Festschrift einen Beitrag geschrieben. Der selbst achtzigjährige Johann

Goettsberger befaßt sich in aller Gründlichkeit mit dem gedanklichen Aufbau der Kapitel 40–48 des Buches Ezechiel. Er gliedert Ez. 44, 5 bis 46, 18 aus und gewinnt so einen fortschreitenden Gedankengang, der erst visionär ist, dann eine Wortoffenbarung gibt. Daraus läßt sich schließen, daß Ez., wenn er hier von einem Hohenpriester nicht spricht, dieses Amt dennoch nicht ausschließt. Friedrich Stummer schreibt anregend und sicher über den Hohenpriester in der alttestamentlichen Gemeinde. In Ez., Lev. und Num., die dem Priesterkodex zugezählt werden, ist nur die Rede von dem Priester, auch wo zweifellos der Hohepriester gemeint ist. Er ist dort nur Liturge. Selbst wenn er das Urim-Thummim-Orakel handhabt, übt er keine politische Funktion aus. Im Deut. ist der als Priester bezeichnete Hohepriester die Spitze eines Kollegiums, mit dem er sich als eine Einheit fühlt. Er ist zugleich Liturge und Oberstrichter. In der Königszeit sehen wir, daß von den Königen religiöse Reformen (Josias, Ezechias) und Fremdformen (Achaz) im Tempeldienst eingeführt werden. In der nachexilischen Zeit zeigen die Bücher Esr. und Neh., wie neben dem Hohenpriester der Priester Esra und der Statthalter religiöse Bedeutung haben. In Judith und Makk. steht der Ältestenrat neben dem Hohenpriester, wogegen Sirach den Hohenpriester an der religiösen und politischen Spitze sieht. Nach Zach. ist ihm eigentümlich die Berufung durch Gott, das Vorrecht in das Allerheiligste einzutreten, und der Dienst der Versöhnung. Sap. preist den heiligen, Gott lobpreisenden und fürbittenden Hohenpriester. Hier steht das A. T. in der Nähe des Hebr.

Josef Binzler hat in seinem Aufsatz über Hierateuma die Artikelfolge über das allgemeine Priestertum, die in dieser Zeitschrift 1947 erschienen ist, nicht beachtet.

Rudolf Schnackenburg bietet eine methodisch gute und wertvolle Untersuchung über Episcopus nach Act. 20, 28. Episcopus ist dort gewählt im Hinblick auf die Hirten Tätigkeit. Der Presbyter als Vorsteher ist in

die einzigartige Stellung des Hirten Christus hineingezogen durch das Walten des Heiligen Geistes. Er ist für die Einzelkirche bestellt, aber dennoch verantwortlich für die gesamte Heilsgemeinde.

Gottlieb Söhngen behandelt in fein geschliffenen Sätzen Überlieferung und apostolische Verkündigung. Er setzt Apostelamt und apostolische Verkündigung zwischen Christus und seine Predigt einerseits und das kirchliche Lehramt und dessen Überlieferung andererseits, und zwar nicht nur in historischer Hinsicht. Unter diesem Blickpunkt verdient die Apostolizität der Kirche erörtert zu werden.

Adolf W. Ziegler berichtet interessant über das Verhalten der kirchlichen Oberhirten in der slawischen Völkerwanderung des 6.—7. Jahrh. und weist in einem Anhang auf die Freisinger slawischen Denkmäler und andere literarischen Denkwürdigkeiten Freisings hin.

Karl Weinzierl zeigt klar, wie Hinkmar von Reims aller Neuerung abhold und in streng kirchlichem Geiste das damals geltende Recht verfocht, mochte es sich drehen um das Recht auf Güterbesitz oder kirchliche Bischofswahl, um die lebenslängliche Bindung des Bischofs an sein Bistum oder um die Metropolitangewalt, um das Ehrerecht oder staatliche Rechte.

Richard Egenter legt in edler Sprache dar, was Bischofsstand und bischöflichen Ethos bei dem hl. Thomas v. A. bedeuten. In eingehender Arbeit klärt er, daß Thomas von der liturgischen Aufgabe und den damit verbunden sittlichen Forderungen ab sah und das Bischofsamt auf die seelsorgende Nächstenliebe ausrichtete, dem aber, da es ein Stand ist, die Freiheit wesentlich zugehörig ist.

Martin Grabmann weist nach, daß der Traktat de regimine christiano des um die Jahreswende 1307/08 verstorbenen Augustinertheologen Jakob von Viterbo für die Lehren vom Episkopat und Primat eine große theologiegeschichtliche Bedeutung hat. Die klare Einzelanalyse ist mit wertvollen Hinweisen auf scholastische Theologen und Literaturangaben versehen. Josef Staber gibt einen lebendigen Bericht über Seelsorge im Bistum Freising um 1500. Man lernt unter anderem die damalige Beicht-

praxis kennen und staunt, wie eingehend das Volk über die Liturgie unterrichtet wurde und wie großen Anteil es daran nahm.

Gerhard Fischer führt in seinem Artikel: „Das Bischofsamt J. M. Sallers in der Kulturkrise“ die Persönlichkeit Sallers vor Augen, der es verstand, Wissenschaft und Seelsorge in sich zu verbinden, und zugleich ein feines und richtiges Gefühl für die Zeitnöte hatte. S. sah seine Zeit vor allem bedroht durch die nichtchristliche Kultur und stellte es sich als seine Aufgabe, die christliche Kultur zu erhalten. Den Weg dazu erblickte er vor allem in der Bildung des Klerus.

Klaus Mörsdorf wendet in einer klar geschriebenen Abhandlung, die den Titel trägt: „Die Regierungsaufgaben des Bischofs im Lichte der kanonischen Gewaltunterscheidung“, sich gegen die übliche Zweiteilung in streitige und freiwillige Rechtspflege zu Gunsten der Dreiteilung in Gesetzgebung, Rechtssprechung und Verwaltung. Er zeigt, wie diese Funktionen beim Bischofsamte zu Geltung kommen und hebt die Verwaltungsgerechtigbarkeit, die Gerichtsverwaltung und Verwaltungsstrafrechtspflege besonders genau hervor.

Josef Pascher spricht über die Hierarchie in sakramentaler Symbolik. Der Ausdruck personam Christi sustinere bedeutet einerseits Recht und Macht, andererseits eine Abbildlichkeit. Pascher geht dieser letzten Bedeutung in der Theologiegeschichte nach. (Dabei wird irrtümlich gesagt, der hl. Thomas v. A. sehe den Priester als instrumentum coniunctum Christi. Die Bezeichnung des Theologen Durandus, des Verfassers eines Sentenzen-Kommentars, als eines Liturgikers kann Verwechslungen hervorrufen.) In der ältesten Kirche wurde der Bischof als Typ des Vaters angesehen, um den sich das Priesterkollegium wie der Chor der Apostel schart. Diesem Gedanken ist Pascher auch nachgegangen.

Michael Schmaus hat seinen sorgfältigen Artikel der Lehre des hl. Bonaventura über den Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche gewidmet. Die Äußerungen in dessen verschiedenen Schriften werden durch Vergleiche mit andern Autoren er-

hell. So ergibt sich klar, welche Bedeutung Bonaventura dem Ordo im allgemeinen für die Kirche zumaß, und welche Stellung dem Episkopat in dem Ordnungsgefüge zukommt.

Audomar Scheuermann beglückt den Leser mit überraschenden Feststellungen und Zusammenfassungen der Rechtslehre über den Bischof als Ordensoberen.

Der besondere Wert der Festschrift liegt in der Zuordnung aller Einzelabhandlungen zu dem Thema Episcopus.

Ignaz Backes

BIOGRAPHIEN

Schiel Hubert, Johann Michael Sailer, Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen. Gregoriusverlag (vorm. Friedrich Pustet) Regensburg 1948. 780 Seiten mit 6 Bildtafeln, Großoktavformat, in Halbleinenband 22,— DM.

Domvikar Willibrord Schlags veröffentlichte 1932 sein Buch über Sailer „den Heiligen einer Zeitenwende“. Es war ihm Herzensbedürfnis, immer wieder auf diesen großen Mann hinzuweisen. In Kleinschriften verbreitete er Sailersche Gedanken, und den Inhalt seiner Predigten entnahm er gern den Schriften Sailers. Viele Freunde und Bekannte begeisterte er für diesen seltenen Mann.

Unbewußt knüpfte er dabei an eine Trierer Tradition an. Sailer war zu Lebzeiten bei vielen Trierern hochgeachtet. Bischof von Hommer war ihm persönlich bekannt; sie wechselten Briefe in Seelsorgsfragen. So frag ihn Sailer an über seine Ansicht und Praxis in den gemischten Ehen (vgl. darüber Tr. Theol. Zeitschrift 58 (1949) Heft 3/4). Sicherlich hat Hommer sich auf dessen Wunsch des Aftermystikers Martin Boos angenommen, der „unter uns als sehr geachteter Geistlicher wandelt“ (Hommer) und nach einem unruhigen Leben am 29. 8. 1825 als Pfarrer in Sayn starb, „der arme, gehetzte Mann“, wie Klemens Brentano an seinen Bruder Christian schrieb (vgl. LexTheolKirche II 470 und Der Weltklerus der Diözese Trier S. 62). Josef Görres und Klemens Brentano waren Sailers Freunde und Verehrer, ebenso auch Hermann Josef Dietz, die Seele des katholischen Koblenzer Kreises, den dieser auf einer Rheinreise in Koblenz 1827 be-

suchte. In Trier scheint der katholische Kreis um Dewora, Boner, Liehs und Lichter Bischof Sailer sehr geschätzt zu haben. 1832 wurde sein Hirten-schreiben „über die gegenwärtige Zeit und das Wirken des Priesters in ihr“ in die Chronik des Bistums Trier 1832 S. 144 aufgenommen und in dem Verlag Hergt (Heriot'schen Schriften) in Koblenz, wohl auf Veranlassung Deworas gedruckt; denn dieser sandte am 23. 7. 1832 ein Exemplar an Pfarrer Philipp Lichter in Sehlern mit den Worten: „Sie erhalten auch hier einen Hirtenbrief von Bischof Sailer, welcher eigends in Koblenz abgedruckt worden ist, um ihn in unserer Diözese zu verbreiten“.

Der Herausgeber des obigen Buches ist inzwischen auch Trierer geworden; die Stadt ernannte ihn zum Direktor der Stadtbibliothek. Über Sailer hatte er bereits früher anerkannte Studien verfaßt, so „Bischof Sailer und Christian Adam Dann“ (1928), „Sailer und Lavater“ (1928), Bischof Sailer und Ludwig V. von Bayern“ (1932). Das nun erschienene Buch gibt eine neuartige Biographie Sailers, indem der Verfasser sie so wie man es bisher nur bei Dichtern und Musikern gekannt hat, aus wörtlich zitierten Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen zusammenstellt. Den einzelnen Abschnitten aus dem Lebensgang Sailers schickt er nur eine ganz kurze Einführung voraus. So entsteht vor unseren Augen ein Lebensbild Sailers, das uns durch seine Unmittelbarkeit, Urprünglichkeit und Wahrhaftigkeit ungemein fesselt. Nicht der Verfasser schildert uns seine erarbeitete Biographie Sailers, sondern wir selbst erschauen sie uns, indem wir in schöpferischer Mitarbeit aus den lückenlos zusammengetragenen Zeugnissen der Zeitgenossen - den günstigen und bisweilen übelwollenden - Sailer erkennen, wie er war und lebte.

Sch. hat die Absicht, dem vorliegenden Band einen weiteren mit Sailers Briefen folgen zu lassen. Er wird uns sicherlich das Bild und Werk dieses großen Mannes noch klarer erkennen lassen, so daß doch einmal die abschließende, umfassende Biographie geschrieben werden kann. Einen bedeutenden Schritt näher dazu führt uns das neueste Buch.

Dr. Alois Thomas

Eingesandte Schriften

Die Aufnahme in dieses Verzeichnis bedeutet keine Empfehlung. Bei der großen Zahl der eingesandten Schriften können wir uns nur dann zu einer Besprechung verpflichten, wenn das Buch ausdrücklich von uns angefordert worden ist.

PHILOSOPHIE

- Steinbüchel, Th., Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen. Carolusdruckerei Frankfurt/M. 1949. 284 S., geb. 8.50 DM. ds., Mensch und Wirklichkeit in Philosophie und Dichtung des 20. Jhdts. Carolusdruckerei Frankfurt/M. 1949. 78 S., geb. 3.— DM.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Monzel, Nikolaus, Die Überlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersuchungen über den Traditionalismus der christlichen Lehre. Hanstein, Bonn 1950. 196 S., kart. 3.50 DM.

EXEGESE: NEUES TESTAMENT

- Meinertz, Max, Einleitung in das Neue Testament. 5. Aufl. Schöningh-Paderborn 1950. 354 S., geb. 15.— DM.

DOGMATIK

- Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik. II: Gott der Schöpfer und Erlöser. 3. u. 4. Aufl. Max Hueber-Verlag, München 1949. 962 S., geb. 29.80 DM, broch. 26.30 DM.

MORALTHEOLOGIE

- Fuchs, Josef, Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin. Bachem-Köln 1949. 339 S., geb. 9.20 DM.

GESELLSCHAFTSLEHRE

- Barbarino, Otto, Staatsform und politische Willensbildung. Richard Pflaum Verlag, München 1949. 424 S., geb. 12.— DM.
Heyde, Ludwig, Abriß der Sozialpolitik. 9. Aufl. Quelle u. Meyer, Heidelberg 1949. 180 S., geb.
Koch, Woldemar, Kommunismus und Individualismus. Wirtschaftstheoretische Argumente. I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1949. 93 S., kart. 4.20 DM.
v. Pölnitz, Götz, Jakob Fugger. Kaiser, Kirche und Kapital in der oberdeutschen Renaissance. J. C. B. Mohr, Tübingen 1949. 662 S.

ASZESE UND MYSTIK

- Steuart, H. J., S. J., Des Menschen letzte Liebe. Ars sacra, Jos. Müller, München 1939. 128 S., geb. 3.60 DM.
Stuart, Janet E., Christustroph. Auszüge aus Briefen, übers. von Fr. Schmal. Ars sacra, Jos. Müller, München 1940. 112 S., geb. 3.60 DM.
Veuthey, Leo, Einswerden mit Christus. Franziskanische Geisteslehre. Übers. von Jos. Hosse. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1949. 154 S.

PATROLOGIE

- Augustinus, Aurelius, Das Gut der Ehe. Übers. von A. Maxsein. Augustinus-Verlag, Würzburg 1949. 89 S., geb. 6.50 DM.
Nielen, Josef Maria, Kirchenväterbriefe aus dem Alltag. (Zeugen des Wortes). 88 S., 2.50 DM. Herder-Freiburg 1949.
Rüther, Theodor, Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten

christl. Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Herder-Freiburg 1949. (Freiburger Theologische Studien, Heft 63). 128 S., kart. 5.— DM.

KIRCHENGESCHICHTE KUNSTGESCHICHTE

- Egenter, Richard, Kitsch und Christenleben. Buch- und Kunstverlag, Abtei Ettal 1950. 232 S., brosch. 4.80, geb. 5.70 DM.

HAGIOGRAPHIE

- Chambers, R. W., Thomas More. Ein Staatsmann Heinrichs VIII. Deutsch von Wolfgang Rüttenauer. Verlag Jos. Kösel, München und Kempten 1946. 467 S., 15.— DM.
Günter, Heinrich, Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftl. Heiligen-Geschichte. Herder-Freiburg 1949. 384 S., geb. 12.— DM.
Kolping, Adolf, Petrus Damiani, Das Büchlein vom Dominus Vobiscum. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1949. 94 S., geb. 3.80 DM.
Rudolph, Georg Wilhelm, Heilige Kirche, Kirche der Heiligen. Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei Frankfurt/M. 440 S., 10.80 DM.
Wildemann, Stephan, Die heilige Elisabeth. Deutungen und Erwägungen zum Wesen der Heiligkeit. Badenia-Karlsruhe 1949. 92 S., kart. 2.40 DM.

MISSIONSWISSENSCHAFT

- Directorium Seminariorum (in Sinis), hrsg. von den Missionaren der Congregatio Immaculati Cordis Mariae (Scheut). Peking 1949. 745 S., geb. 262 frs. belges.

PASTORALTHEOLOGIE

- Arnold, Franz Xaver, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gottmenschlichen. Herder, Freiburg 1949. 176 S., kart. 5.80 DM.
Diözesanpriester, Gedanken über priesterliche Selbstheiligung und Seelsorge. Hrsg. von der Unio Apostolica. 1. Jg. H. 2. Aschendorff, Münster 1949. Preis 1.20 DM.
Ody, Hermann Josef, Männer, Euch geht's an. Verlag des Borromäusvereins Bonn. 30 Seiten.
Umberg, J. B., S.J., Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins. 2. Aufl. Felizian Rauch, Innsbruck 1949. 152 S., geb. 18.60 S.
ders., Zum Kampf geweiht. Vom Sinn der Firmung. Felizian Rauch, Innsbruck 1949. 2. Aufl. 103 S., kart. 3.50 S.

LITURGIEWISSENSCHAFT

- Berbuir, Eucharis, Das Kirchenjahr in der Verkündigung. I. Teil: Septuagesima bis Pfingsten. Herder, Freiburg 1950. 340 S., geb. 8.50 DM.
Bernadot, Vincent, OP., Eucharistiebüchlein. Ars sacra, München o. J. 208 S., geb. 4.60 DM.

- Braun, Johannes**, Komm. Helliger Geist. Buchgemeinde Bonn 1948. 303 S., geb. 4,80 DM.
- Eger, Jos.**, Messe als Mitte. Schwaben-Verlag Stuttgart 1949. 140 S., geb. 4,50 DM.
- Makko, Leo**, Der Osten betet. Aus den liturg. Büchern übers. u. zusammengestellt. Ars sacra, Josef Müller, München o. J., 56 S., geb. 2,90 DM.
- v. Schmidt-Pauli, Elisabeth**, Meßbuch des neuen Messen. Ars sacra, München o. J., 64 S., geb. 4,20 DM.
- Stuiber, Alfred**, Libelli Sacramentorum Romani (Theophania, Bd. VI). Hanstein, Bonn 1950. 91 S., 6,50 DM.

PÄDAGOGIK, KATECHETIK, HOMILETIK

- Kommunionglöcklein**. Wochenschrift für Erstkommunikanten. 51. Jg. 1950. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1950. 12 Hefte, in Mappe 1,80 DM.
- Nielen, Josef Maria, Johann Michael Sailer**, Der weise und gütige Erzieher seines Volkes. 524 S., 12,80 DM. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei Frankfurt a. M.
- Schurr, Viktor**, Wie heute predigen? Schwaben-Verlag, Stuttgart 1949. 214 S., geb. 6,— DM.

KIRCHENRECHT

- Cinquantenaire de la Faculté de Droit canonique de Paris**. Compte-rendu des Solennités et des Travaux. Paris Recueil Sirey 22. 1947. 44 S.
- Eichmann, Ed., und Mörsdorf, Klaus**, Lehrbuch des Kirchenrechts. Bd. II: Sachenrecht. 6. Aufl. Schöningh, Paderborn 1950. 504 S., geb. 18,— DM.
- Kirchenmusikalische Gesetzgebung**. Die Erlasse Pius' XI. und Pius' XII. über Liturgie und Kirchenmusik. Pustet, Regensburg 1949. 46 S., kart. 1,50 DM.
- Koeniger, A.-M., u. Giese, Fr.**, Grundzüge des katholischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts. 3. Aufl. Verlag Joh. Wilh. Naumann, Augsburg 1949. 303 S., 11,— DM.
- Wenner, Jos.**, Kirchliche Eheprozeßordnung. 2. Aufl. Schöningh, Paderborn 1950. 288 S., kart. 6,80 DM.

KIRCHE UND WELT

- Delp, Alfred**, Zur Erde entschlossen. Vorträge und Aufsätze. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M. 1949. 244 S., geb. 6,80 DM.
- Döblin, Alfred**, Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M. 1949. 480 S., geb. 12,— DM.
- Fischer, Pius**, Nimm mich mit nach Lourdes. Ein Führer. Verlag J. W. Naumann, Augsburg 1949. 84 Seiten, kart. 2,80 DM.
- Die christliche Frau**. Jahrbuch im Dienste christlichen Frauenstrebens 1949. Regensburg-Münster 1949. Hrgs. von Gerta Krabbel. 186 S., geb. 6,50 DM.
- Görres, Ida Friederike**, Von den zwei Türmen. Drei Briefe über Welt und Kloster. 19.—24. Tausend. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M. 1949. 116 S., 3,80 DM.
- Jansen-Cron, H., u. Bringmann, K.**, Katholisches Leben und publizistische Verantwortung. Kerle-Verlag. Heidelberg 1949. 200 S., 4,80 DM.

Kirche und modernes Leben. Lexikon päpstl. Weisungen, Bd. II. Roma-Verlag Eichstätt-Rom-Frankfurt/M. 1950. 446 S., geb. 8,50 DM.

- Krabbel, Gerta**, Selig sind des Friedens Wächter. Katholische deutsche Frauen aus den letzten 100 Jahren. Regensburg-Münster 1949. 257 S., geb. 6,80 DM.
- Leuffkens, Jos., Adolf Donders**, Aschendorff-Münster 1949. 102 S., kart. 4,50, geb. 5,50 DM.
- Lippert, Peter, SJ**, Aus dem Engadin. Briefe zum Frohmachen. Ars sacra, Jos. Müller, München 1949. 55.—67. Tausend. 168 S., geb. 8,90 DM.
- Maxsein, Anton**, Mönchtum heute. Augustinus-Verlag, Würzburg 1949. 2. Aufl. 245 S., geb. 8,40 DM.
- Mecklenbeck, Albert, Siena**, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1949, 87 S., geb. 3,80 DM.
- Sallège, Jules Gérard**, Kardinal, Fürchtet euch nicht! Hirtenbriefe und Ansprachen. Verlag der Dokumente, Offenburg/Baden 1949.
- Scherer, Robert**, Christliche Weltverantwortung. 3. Aufl. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M. 1949. 280 S., geb. 5,80 DM.
- Sedlmeier, W.**, Gottes Lob und Dienst in Haus und Heim. Schwaben-Verlag Stuttgart 1949. 132 S., geb. 5,— DM.
- Spengler, Karl**, Die verlorene Tochter. Novelle. Verlag Die Schmiede Lands-hut, Memmingen 1949. 60 S., kart. 2,— DM.
- Thomé, Jos.**, Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Wege der Reifung. Carolusdruckerei Frankfurt/M. 1949. 192 S., geb. 4,80 DM.
- Weilner, Ignaz**, Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Joh. Michael Sailer. Pustet-Regensburg 1949. 415 S., kart. 12,—, geb. 14,— DM.
- Zeugnis des Geistes**. Gabe zum Benediktus-Jubiläum 547—1947. Dargeboten von der Erzabtei Beuron. (Beiheft zum 33. Jahrgang der Benediktinischen Monatsschrift). Beuron Kunstverlag, Beuron 1947. 236 S., kart. 5,40 DM.
- Zeugnisse des Bekennden Kirche. III:** Laßt die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht. Der Kampf der Bekennden Kirche um die Jugend. Hrgs. von Erik Wolf, Furche-Verlag, Tübingen 1948.
- Zimmermann, Heinz**, Auf dem Wege zu Augustinus. Verlag Kösel, München 1948. 227 S., kart. 5,50 DM.

VERSCHIEDENES

- Borromäus-Verein**, Gabenverzeichnis 1950. Fünf vor 12. Kampf gegen Schmutz und Schund. Hrgs. von O. Nelsinger. 32 S., 15 Pfg. Echter-Verlag, Würzburg 1950.
- Lauer, Nikolaus, Lindelbrunn**, Erzählung, Pilger-Verlag, Speyer 1950. 303 S., geb. 5,50 DM.
- Müller, Gerard**, Der Weg nach Golgotha. Der Erlöser in seinem Leiden und Sterben. Badenia, Karlsruhe 1949. 180 S., geb. 4,20 DM.
- Reimann, Augustin**, Von Heiligen, Scheinheiligen und vielen armen Sündern. Verlag Kirchl. Hilfsstelle München 1949. 88 S., 2,90 DM.
- Vann, Gerald**, Das göttliche Erbarmen. Borromäusverein Bonn 1950. 253 S., geb. 6,50 DM.



Christentum in der Sowjetunion

Herausgegeben von Wilhelm de Vries SJ · 240 Seiten, Halbleinen, Schutzumschlag, DM 7.80

Ein Werk, das bei seinem Erscheinen in Italien Aufsehen erregte. Vor dem Leser erstehen die wesentlichsten inneren und äußeren Probleme des Christentums in einem Land, dessen Weltanschauung die Lehre Christi mit tödlichem Haß verfolgt. Bei aller Sachlichkeit der auf neuesten Quellen beruhenden Darstellung eine erregende Lektüre.

Robert Morel

Das Judasevangelium

Apokryph

Aus dem Französischen übertragen von Irene Muehlon · 111 Seiten, gebunden, DM 4.50

Die „Münchener Allgemeine“ schreibt: „Die Aussage eines Ichmenschen, eines großen Irrenden, eines Menschen politischer Perversität, eines schlechthin Ungläubigen. Dieser Judas der Morel'schen Dichtung ist der Besserwisser aus eigener vorgeblicher Vollkommenheit, ist der tragische Kritiker an der Heilslehre.“

Lothar Schreyer

Die Vollendeten

Mystiker-Biographien

126 Seiten, Halbleinen, DM 3.90

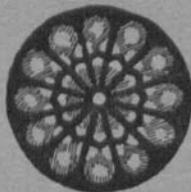
Ein wunderbar reiches und gemühtiefes Buch um die erhabensten und reinsten Heiligen-gestalten des Abendlandes: Benedikt von Nursia, Franziskus von Assisi, Elisabeth von Thüringen, Albert der Große, Theresia von Jesus und der Pfarrer von Ars.

In allen Buchhandlungen erhältlich.

Leser der „Trierer Theologischen Zeitschrift“ erhalten unseren reichbebilderten Verlagsprospekt kostenlos

KEMPER VERLAG / Waibstadt bei Heidelberg

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL

SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938



Qualitätsweine

R. Lentzen-Deis
Bernkastel-Kues

an der Mosel



UNIVERSAL-KLEINBILDWERFER

HOCHSTER LICHTSTARKE DURCH
ASPHÄRISCHEN KONDENSOR.
5x5 UND 6x6 IN EINEM GERÄT
BILDBAND- U. MIKRO-ANSATZ

Ed. Liesegang Düsseldorf Postfach 134

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt
Gegr. 1846 · Fernsprecher 4492

Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

56 Jahre

unverwüstliche Wand-Anstriche und Malereien

aussen und innen an

**Kirchen, Kapellen, Klöstern,
Krankenhäusern, Schulen usw.**

Fordern Sie Unterlagen!

Beeck'sche Farbwerke Aurel Behr, Krefeld

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf.

Fernsprecher 2800

Trier

Thebäerstraße 47/49

27. MAI 50
V. 106

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

59. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- Zur marianischen Kontroverse / P. Placidus Rupprecht OSB. 129
Christentum — Quellgrund der Freude / W. Bartz 143
Sartre's atheistischer Existenzialismus / Joseph Lenz 150
Sozialtheologie als Aufgabe / Ad. Geck 161
Gesetz gegen jugendschädigendes Schrifttum überflüssig? / M. Calmes 172

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

- Vorbildliche katholische Laienarbeit in einer rheinischen Mittelstadt
vor dem Jahre 1848 / Joh. Schuth 179
Dispens von reservierten Gelübden und den Verpflichtungen des Dia-
konates / G. Oesterle OSB. 182
Tabernakelwache im Dorf / Ein Dorfpfarrer 186

BESPRECHUNGEN

187

HEFT 5/6
MAI/JUNI 1950

PAULINUS-VERLAG-TRIER

Marmor

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu feierlicher Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

MARMOR SCHÜLLER, Werk: TRIER



Möbeltransporte

*Umzüge
aller Art*

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel, Telefon 163

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewigerstraße 139 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie), Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Zur marianischen Kontroverse

Von P. Placidus Rupprecht OSB., Abtei Grüssau, z. Z. Buchholz b. Manderscheid

Die Frage der Gnadenmittlerschaft Mariens und damit im Zusammenhang nach der Bedeutung ihrer Teilnahme am Kreuzopfer steht heute im Vordergrund marianischen Forschens. Der Lösungsversuch von H. M. Köster: *Die Magd des Herrn* (Limburg 1947) rief die Kritiken von K. Rahner, Poschmann und Backes hervor. Rahner: *Probleme der heutigen Mariologie in Söhngen: Aus der Theologie der Zeit* (Regensburg 1948) 85 bis 113; Poschmann in *Theol. Revue* (1948) 44 bis 46; Backes, *Trierer Theolog. Zeitschrift* (1948) 184 f. Hier soll zu den aufgenommenen Fragen Stellung genommen werden ohne jede Polemik, sondern in rein sachlicher und fördernder Form. Gleichzeitig sei auch „*Neue Schöpfung*“, von Köster herausgegeben (Limburg 1948), berücksichtigt, wo er allerdings zu seinen Kritikern noch keine Stellung nimmt¹.

Mit Recht wird eine ausreichende biblische Grundlegung und Bezeugung durch die Überlieferung gefordert. Die Parallele Eva-Maria erscheint dazu zu eng, zumal wenn nur das beachtet werden soll, was von den Erkenntnissen der Väter überliefert wurde. Da es hier um Gnade und Handeln aus der Gnade geht, wird wohl die Lehre von der Gnade mit ihren angrenzenden Bezirken die geeignete Grundlage abgeben. Trinitätslehre und Mittlertheologie sind mit in Betracht zu ziehen. Die letzte darf nicht nur gelegentlich erwähnt werden, sondern sie ist zur Lösung der Fragen eingehend zu berücksichtigen. Für alle diese Gebiete haben wir ausreichende Grundlagen in der Schrift und Tradition. Auch sind sie theologisch hinreichend durchgearbeitet. Bezüglich der Mittlerlehre hat der Aquinate gute Dienste getan.

Von der Gnade sprechen Schrift und Patristik unter zwei wichtigen Gesichtspunkten: Gotteskindschaft und Gnadenbrautschaft. Bezüglich der Gotteskindschaft sei verwiesen auf: H. Rahner, *Die Gottesgeburt* (ZfKTh. 59 [1935] 333 bis 418). Für die Brautschaft gibt es eine solche

¹ Köster, *Neue Schöpfung*, Beiträge zu pastoralen Gegenwartsfragen (Limburg an der Lahn 1948). Das Buch bietet Grundsätzliches und Praktisches für die Pastoral unserer Zeit. Christoph Ertel behandelt zunächst das Bild des gottfernen Menschen im „Kollektivmenschen“, Rassenbiologismus und Dialektischen Marxismus. Dann folgt Köster, *Der Mensch vor Gott im Gottesbund*, dessen Gedanken nach dem Vorschlag der Schriftleitung in den vorliegenden Aufsatz eingearbeitet wurden. Köster stellt seine Ausführungen auch in den Dienst der Seelsorge. Daher ist nicht ohne weiteres aus dem Übergehen eines Gedankens der Schluß auf eine Weiterentwicklung seiner mariologischen These erlaubt, deren Grundlagen er so bringt, wie in der „*Magd des Herrn*“. Den pastoralen Belangen dienen die Abschnitte: *Der Gottesbund als Aufgabe und Ausblicke*. Anschließend deutet Felix Reuschenbach das Menschenbild an Job. Es folgen die praktischen Beiträge. Alex Menningen: *Wege zur Menschenbildung in der heutigen Seelsorge*, Wilhelm Poteß: *Volksmission heute*, Bernhard Puschmann: *Die weltlichen Institute und unsere Zeit*.

Auf 720 Seiten wird reiches Material geboten, das dem Seelsorger die Möglichkeit bietet, aus den Gedanken und Nöten der Zeit heraus sein Arbeiten zu gestalten.

Fülle von Äußerungen bei den Vätern, daß ihr Consensus außer jedem Zweifel steht. Mag die spätere Theologie weniger davon reden, so hat das nichts zu bedeuten, da sich nur der Gesichtspunkt verschob. Patristik und Theologie geben hier eine gute Zusammenschau².

Zwei Polaritäten

Zum Gnadenbund sandte der Vater seinen Sohn und mit ihm den Heiligen Geist. Dieser gesandte Sohn — in der Erlösungsordnung: Christus — tritt als der Sponsus auf, nicht der Vater. Zu diesem besteht das Verhältnis der Sohnschaft. Den Menschen aber gegenüber bezeichnet sich Christus selbst als Bräutigam (Mt. 9, 15 und Parallelen). Auch sagt er ausdrücklich, daß im Himmelreich der König seinem Sohn Hochzeit hält (Mt. 22, 2). Der Vater tritt eben aus seiner Unzugänglichkeit nur durch den Sohn hervor, durch den er auch alles geschaffen hat. Zur Lösung unserer Frage ist es wichtig, gerade diesen Sachverhalt nicht zu übersehen. Denn sonst sieht man im Gnadenbezirk nur ein Gegensatzpaar, eine Polarität, statt der vorhandenen zwei: die gnadenhafte Brautschaft des Sohnes mit den Menschen und das Sohnesverhältnis (Vater - Sohn mit den Adoptivöhnen). Bei der Brautschaft handelt es sich um das Ausweiten des Inkarnationsgeheimnisses, um das Verbinden unserer Menschennaturen mit der hypostatisch geeinten Menschheit Jesu im Bund heiliger Liebe. Eine andere Möglichkeit der Vereinigung mit Gott ist für uns nicht vorhanden (vgl. S. Th. 3, 6, 6; Comp. Theol. 214). Je nach dem Maß unserer Verbindung mit dem Menschen Jesus erhalten wir Anteil an seinem göttlichen Sohnesleben (2. Polarität). Bei der christlichen Initiation haben wir darum zwei charakterisierende Sakramente: die Taufe, durch die wir in Kraft der Passion in Lebensbeziehung zum Inkarnierten treten, und die Firmung, in der wir eine sakramentale Grundlegung für das Sohnes-Leben erhalten (vgl. vom Verfasser: Die Firmung als Sakrament der Vollendung, Theol. Quartalschr. Tbg. 1947, 262 bis 277).

Für eine fruchtbringende Auseinandersetzung ist zunächst der Begriff „Bund“ festzustellen. Die beiden Polaritäten entsprechen nicht zwei Bündeln, wenn auch die eine Brautbund (Christus-Kirche) genannt wird. Außer ihm können wir noch die ganze Gnadengemeinschaft: Gott-Menschen, Bund nennen. Aber es gibt keinen Bund zwischen dem Vater und dem Sohn, höchstens ein Übereinkommen betreffs der Erlösung, und keinen eigenen Bund zwischen Christus und Maria, denn diese gehört zu der zu erlösenden Menschheit. — Die zwei Polaritäten sind der geoffenbarten Mittlerschaft Christi gemäß. Sein Mittlertum beruht nicht auf Vertrauen und Verabredung, sondern auf seiner Naturengemeinschaft mit Gott und den Menschen. So ist er den beiden Parteien oder Extremen geint (vgl. S. Th. 3, 26, 2). Er hat sich in seinen zwei Naturen nun als Bindemittel einzusetzen und die Einheit zwischen dem Schöpfer und der Menschheit herzustellen. Diese Einheit findet dann ihren Ausdruck in

² Eine auf diesen Grundlagen aufgebaute Arbeit hat der Verfasser in Vorbereitung. Dort kann im Zusammenhang entwickelt werden, was hier zum Teil nur skizzenhaft vorgelegt wird.

der gegenseitigen Liebeshingabe — also als Personengemeinschaft. Während der Mittler vor dem Vater steht als Sohn in seiner Sendung, ist er für die Menschen der Heilssponsus, da er zum Priester werden muß und zuerst die Hindernisse für die Gottvereinigung zu beseitigen hat: die Sünden und den Tod. Wird demnach von „zwei Ufern“ gesprochen, dem göttlichen und dem menschlichen, so darf auf keinen Fall übersehen werden, daß der Mittler auf keinem steht, sondern den hier unumgänglichen Pfeiler in der Mitte des Stromes bildet, von dem sich die beiden Brückenbogen nach den Ufern schwingen (die beiden Polaritäten).

A. Anerkennung des Mittlerwerkes

Aus der Idee des Mittlertums folgt, daß der Mittler nur sein Einigungswerk zu vollziehen hat. Dazu muß er Berufung und Ausstattung annehmen. Aber das Anerkennen seines Wirkens liegt den beiden Parteien ob, sofern sie sich nicht zuvor auf seine Entscheidung verpflichtet haben. Sie dürfen auf keinen Fall ausgeschaltet werden, weder bei der rechtlichen Anerkennung des Einigungswerkes, noch bei seiner Durchführung. Der Mittler hat schon durch sein Wirken die Belange der Parteien vertreten. Wieweit er bei dem Lebensaustausch der neuen Gemeinschaft beteiligt ist, hängt von der Art der vermittelten Gemeinschaft ab. Christus hat seine Sendung: die Inkarnation und das Erlösungswerk angenommen und vollbracht. Durch sein Opfer hat er die Sünden der Welt abgebußt und ist selbst zur Arznei der Unsterblichkeit, zum Heilmittel gegen Sünde und Tod in seiner Auferstehungsherrlichkeit geworden, da er seine Macht, sein Leben hinzugeben und es wiederzunehmen gebrauchte (Joh. 10, 18). Seine opferverklärte Menschheit ist es also, in der er die Vereinigung der Sünder mit sich und so mit dem Vater vollbringt. Sich selbst bietet er dem Vater und den Menschen an zur Wiederherstellung der zerstörten Gnadengemeinschaft. Gottes Ja gilt zunächst dem heiligen Werk seines gehorsamen Sohnes. Da er es vollkommen vollbrachte, ist die Zustimmung des Vaters sicher. Weil es aber ein Mittlerwerk ist, muß es auch mit Rücksicht auf die angenommen werden, für die es getätigt wurde. Das wird aber erst möglich sein nach der gläubigen Annahme und Selbstverpflichtung der Erlösten auf das Kreuz, seine Erlösung und seinen Bund. Denn Gott drängt uns sein Heil nicht auf: *Sanguis Domini tui, si vis, datus est pro te; si nolueris esse, non datus est pro te...* *Sanguis Christi volenti est salus, nolenti supplicium* (Augustinus Sermo 344, 4, PL 39, 1515; vgl. S. Th. 3, 79, 2 ad 2).

Sowohl die Brautschaft wie das Mittlertum, die beide in der Offenbarung gegeben sind, verlangen die freiwillige Zustimmung der Erlösten zu ihrer Gnadenverbindung mit dem Mittler. Dieser Konsens ist aber nicht wesentlich für den Wert des Kreuzopfers, also für das Mittlerwerk an sich, — wohl aber für die aus ihm hervorgehende Gemeinschaft der Sünder mit dem Allheiligen. Daß Gott auch dieses Ja der Erlösten seinem Sohne übertragen hat, berichtet die Schrift nicht, vielmehr gerade das Gegenteil. Der freie Wille des Menschen in Sachen des Heiles wird immer wieder als selbstverständlich vorausgesetzt. Jesus müht sich nicht nur

um Einzelseelen, sondern auch um das Bundesvolk und seine amtlichen Vertreter. Ausdrücklich betont er sein unermüdliches Werben und Jerusalems Ablehnung: „Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihren Flügeln birgt, du aber hast es nicht gewollt“ (Mt. 23, 37). Es war auch nicht von ungefähr, daß Jesus von der höchsten Behörde des Bundesvolkes zum Tode verurteilt wurde, und zwar ob seines messianischen Anspruches. Da Hohepriester und Volk nur den Kaiser als ihren Herrn erklärten (Joh. 19. 15) und Jesus als Heilskönig ablehnten, war die Lossage Israels vollzogen. Dies galt für alle kommenden Geschlechter, auf die sie sein Blut herabriefen (Mt. 27, 25), gemäß der Eigenart dieses Bundes, der auf leibliche Abstammung gegründet war. Damit verlor die Synagoge ihre religiöse Sendung. Der Vorhang des Tempels zerriß, die Opfer hörten endgültig bei seiner Zerstörung auf. Der auf den verheißenen Mittler hin abgeschlossene Bund war durch seine Ablehnung gebrochen. Dieses Anerkennen und Sich-hineingeben der Erlösten in das heilige Geschehen gehört nicht zum eigentlichen Erlösungswerk (im engeren Sinne) — nicht zum Wesen des Kreuzopfers, aber zu seinem Vollenden und Auswirken. Unter Erlösungswerk im engeren Sinne verstehen wir nur das Gott versöhnende und uns erlösende Tun des Hohenpriesters. Hier stand Jesus ganz allein. Da hatte er keinen Helfer, noch konnte er einen haben. Niemand konnte da etwas Wesentliches hinzutun oder ergänzen. Aber zum Bund, dem Erlösungswerk im weiteren Sinne, ist das Zustimmung der Erlösten nötig. Auch beim Meßopfer genügt nicht der Opfereinsatz des Herrn, das Vergegenwärtigen seines Leibes und Blutes unter den eucharistischen Gestalten. Das Heilsbrot verlangt sozusagen nach dem Opfermahl, um in der Gemeinde fruchtbar zu werden. Zum mindesten ist das Kommunizieren des Zelebranten erforderlich (vgl. Pius XII., *Mediator Dei*, Nr. 111 und 114, wo an beiden Stellen von der Vollständigkeit des Meßopfers gesprochen wird - Ausgabe Herder). Auch das Missale stellt diese Forderung: *De defectibus* 3, 5 und 4,8: *praeceptum de perfectione — ne Sacramentum (Sacrificium) remaneat imperfectum*. Während beim Zuwendungsopfer die Ein-Leib-Gemeinschaft hergestellt wird, genügt beim Verdienstopfer die Ein-Geist-Gemeinschaft. Denn hier gibt es kein Opfermahl. Deswegen darf vom bejahenden Annehmen aber nicht abgesehen werden. Damit ist der Neue Bund geschlossen worden. Der Bund muß das Sühneleiden krönen — ganz abgesehen davon, wie viele ihm beitreten (subjektive Erlösung).

Also die Heilsgemeinde — wir nennen sie Kirche — hat ihre Zustimmung zu geben. Wäre das nicht geschehen, dann hätte natürlich Jesu Kreuzopfer seinen Eigenwert behalten, aber es wäre nicht für die zu Erlösenden angenommen worden. Der Neue Bund besteht aber. Er ist geschichtliche Tatsache. Darum muß irgendwie das Braut-Ja der Gemeinde ausgesprochen worden sein. *Sed quemadmodum Sponsam suam diligens Christus urgebat ad copulae spiritalis solemnitatem: ita et Ecclesia Verbi decore jam capta festinabat ad nuptias... Festinantibus igitur dilecto atque dilecta, celebrata conjunctio spiritalis est, mutuo expetita consensu* (Ambrosius Ps. 118, 22, 39 f. - PL 15, 1523). — *Reddidit*

Ecclesia quam accepit a Domino pecuniam caritatis, sed Synagoga non reddidit (Ambrosius Ps. 36, 44 - PL 14, 988). — Zeugen dieses Glaubens sind auch die Kunstwerke, die an den Portalen der Kirchen (z. B. Liebfrauen Trier, Straßburger Münster) oder auf Bildern des Gekreuzigten die Synagoge und die Kirche einander gegenüberstellen. Der hl. Johannes bezeichnet ausdrücklich die Kirche als die Sponsa Agni (Offb. 21, 9 f.). Auch beim Sinai-Bundesopfer, das doch bei weitem nicht so vollkommen war, hatte das auserwählte Volk zugestimmt und sich auf das heilige Bundesgesetz verpflichtet (Ex. 19, 5 bis 8). Es ist kein Grund ersichtlich, daß beim Kreuzopfer diese allgemeine Opferregel außer Kraft gesetzt sein soll. Augustin stellt vier Bedingungen für das Opfer auf. Davon heißt die dritte, daß es von denen, für die geopfert werde, angenommen werde. Er sagt da: So kann der eine und wahre Mittler uns durch das Opfer des Friedens mit Gott versöhnen, da er eins blieb mit dem, dem er opferte, eins in sich machte, für die er opferte (das geht aber nicht ohne deren Willen) und er der eine war, der opferte und geopfert wurde (De Trin. 4, 19 - PL 42, 901). Im Brief 149, 17 (PL 33, 637) lehnt er die Auffassung ab, es genüge ein guter Wandel und das Verehren Gottes ohne Anteilnahme am Geopferten. Wie könnte sonst auch das Ziel des Opfers: die heilige Gemeinschaft (De Civ. 10, 6 - PL 41, 283) zustande kommen, und der von Gott erstrebte Nutzen der Menschen (Aug. Ep. 102, 17 - PL 33, 377; vgl. Thomas S. Th. 2-2, 81, 6 ad 2) erreicht werden?

Sponsus und Sponsa

Da beim Kreuzopfer ein anderes Verdienst als das Christi nicht in Frage kommt, entsteht die Schwierigkeit, wie das Ja der Kirche mit der ausschließlichen Mittlerschaft Christi zu vereinen ist. Eine wahre Besorgnis kann aber nur bei anthropozentrischer Schau entstehen. Der Glaube sagt uns, daß jedes gute Werk aus der Gnade kommen muß — demnach auch jene sponsale Zustimmung, die für den objektiven Bund nötig war. Mag abgegeben haben, wer immer es sei, soviel steht fest: Christus und sein Kreuzes-Verdienst ist der Ursprung hierfür. So kann dem alleinigen Mittlertum kein Abbruch geschehen. Es folgt nur, daß Christus sein Mittlerwerk nicht einzig durch seine Seele und seinen Leib, sondern auch durch eine ihm mystisch angegliederte Person ausgeübt hat. Wie war das möglich, da doch sein mystischer Leib, die Kirche, erst im Entstehen war? Die Kirche entstand nicht aus nichts, sondern aus getreuen Gliedern der sich versagenden Synagoge. Eine Lücke auf seiten der Sponsa war also nicht vorhanden. Die Kirche bestand damals aus Maria und den Aposteln. Die letzten hatten am Vorabend zwei Sakramente empfangen: die Priesterweihe (vgl. Trid. S. 22, Canon 2) und die Eucharistie. Also müssen sie Glieder der Kirche zuvor geworden sein. Und Maria, die Mutter des Herrn? Sie war mit der heiligsten Menschheit Jesu verbunden vom Augenblick der Inkarnation ab. Damals entstand ja die gratia capitis der heiligsten Menschheit Jesu (vgl. Pius XII., *Mystici Corporis*, Nachwort) — und Maria war die einzige Person, in der sie kein verwehrendes Hindernis fand. Für Maria war Jesus nicht nur de jure et de facto Haupt, sondern auch de effectu,

da sie als Vorerlöste für das Einwirken seiner heiligsten Menschheit empfänglich war. So hatte der Gnadenbund in Nazareth gleichsam schon zwei Stufen seiner Verwirklichung erfahren: die Aufnahme der menschlichen Natur (Jesu) und der ersten menschlichen Person (Maria)³. Allerdings hatte der Bund noch nicht seine volle Kraft, da er auf das Kreuz hin zustande kam und erst durch die Sühne am Kreuz für die Gesamtheit heilswirksam werden konnte. So bestand der Neue Bund bereits während des ganzen Lebens Jesu und Mariens. Wie in ihrem Gnadenursprung, der *conceptio immaculata*, ging Maria jederzeit der Gnade nach aus dem zweiten Adam hervor. Ob sie ihre Gnadenerwählung und überreiche Ausstattung bejahte, oder sich frei von jeder Sünde hielt — ob sie bei der Verkündigung sich gänzlich dem Heiligen Geist überließ und so das ewige Wort *prius mente, quam ventre* empfing (Aug. S. 215, 4 - PL 38, 1074; Thomas, S. Th. 3, 30,3), und dabei ihre Integrität bis zur *impeccabilitas* gesteigert erhielt (vgl. S. Th. 3, 27, 3; Chrysol. S. 142 - PL 52, 581; Gregor von Nazianz Or. 38, 13 - PG 36, 325; Joh. Damasc. De Fide orth. 3, 2 - PG 94, 985) oder ob sie in ihrem Gnadenkind den Sohn Gottes sah und anbetete und ihn in allem nach dem Willen des Vaters handeln ließ — immer war in ihr Christi Gnade tätig, die von ihm am Kreuz erworben wurde. Diese Gnade schafft ihre vollendete Jungfräulichkeit, ihre Reinheit und Aufgeschlossenheit. Diese Gnade wirkt in ihr als Christus-Leben, wenn sie für den Heilsplan einzutreten hat. So auch beim Kreuzopfer, wo sie ihren Glauben an sein Kommen durch den an sein Erlösersterben vervollständigen muß (vgl. S. Th. 3, 61, 3 ad 2; 62, 6). Mag beim Kreuz alles äußere Geschehen für die Verfluchung und Ausrottung ihres Sohnes sprechen, sie darf sich in ihrer Überzeugung an seine Gottessohnschaft und den Opfercharakter dieser Kreuzigung nicht irre machen lassen. Einer Gesinnung mit ihrem Sohn betet sie vielmehr das Heil schaffende göttliche Wirken an, das selbst die Verkommenheit der Sünder zur Ausführung des ewigen Liebesplanes, der Versöhnung und Erlösung benützt. Ob der Größe ihrer Verantwortung hat sie nicht die Vorsehung des Vaters allein gelassen, sie vielmehr unmittelbar dem Quell aller ihrer Gnaden gegenübergestellt. In diesen bangen Stunden kann sie sich an seinem Wort und Beispiel immer wieder aufrichten und unablässig aus seinen Gnaden und Verdiensten in sich aufnehmen, so daß ihr Mitopfern nichts anderes ist als Christi Leben in ihr. Sie erkennt hier den Ursprung aller ihrer Gnaden und bejaht ihn von Herzen. Deshalb wünscht sie auch, daß möglichst alle Erlösten die erlösende und heiligende Kraft des kostbaren Blutes empfangen. Im Magnifikat hat sie schon vor langen Jahren gezeigt, wie sehr sie ihre persönliche Gnade in Verbindung mit dem allgemeinen Heil sah. So ist es auch jetzt nicht anders denkbar, als daß sie das bräutliche Ja im Geist und in der Gnade des göttlichen Sponsus spricht.

³ Köster behandelt den Bund bei der Inkarnation vom geschichtlichen Blickpunkt aus (316 f). Gerade aber die beiden Glaubenswahrheiten von der Haupt-Gnade und der Unbefleckten Empfängnis geben hier die wichtigsten Einblicke. Zur Verbindung der heiligsten Menschheit mit der zweiten göttlichen Person in der hypostatischen Union tritt sofort die aus ihr lebende Sponsa, die ihm das leibliche Leben schenkt (vgl. 322 f).

Wie wäre es denkbar, daß ihre reine und hingeebene Seele nicht in den Welt-Heilsplan Gottes einstimmt?

Da Jesus seinen Geist dem Vater zurückgibt und damit das eigentliche Sühnewerk abschließt, wird auch der Bund vollkommen. Im Augenblick seines Verschwindens erfährt seine heiligste Seele ihre Opferverklärung, geprägt durch die Verdienste seines Leidens. Sie vermag nun außer der Gnade des Lebens auch neue Lebensempfänglichkeit durch Vertreiben des Todes zu gewähren. Die mit der Erbschuld Beladenen haben allerdings noch bis zu seiner Auferstehung und bis zum Einsatz des verklärten Fronleibnam in der Kirche zu warten, bis sie in volle Gliedgemeinschaft mit ihm treten können. Für die Immaculata trifft das nicht zu. Vielmehr geht im gleichen Augenblick ihre Vorbegnadigung in den Heilsplan über. Auch ihr Bund mit Christus wird für die Allgemeinheit heilswirksam. So hat sich die Kirche der Erlösung aus dem Gnadenverhältnis von Nazareth herausgebildet. Dem *Effectus primarius*: der Verklärung des Mittlers, fügte sich gleich als *secundarius* an: die Einbeziehung der *Sponsa* und der Brautbund mit der Kirche, die durch Maria vertreten war. Durch das Kreuz hat sich der Herr die Kirche versammelt (Ambrosius Ps. 118, 14, 20 - PL 15, 1398). Mit dem Wesen des Bundesopfers wurde zugleich seine Vollständigkeit (bei Thomas S. Th. 3, 22, 5: *consummatio sacrificii*) gesetzt. Das Kreuzopfer war erst durch die Herstellung des objektiven Bundes abgeschlossen. Zum Erlösungswerk im engeren hatte das im weiteren Sinne zu treten. Beim ersten war Jesus allein. Ohne Hilfe trat er die Kelter (Is. 63). Somit ist er auch der alleinige Mittler. Zum Bund, der notwendigen Frucht seines Opfers, zieht er Maria hinzu, aber auch nur nach dem Leben, das ihr von ihm selbst zuteil wird — als die *Sponsa principalis*. Ambrosius sagt: *Sed Jesus non egebat adiutore ad omnium redemptionem, qui dixit: Factus sum sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber* (Ps. 87, 5). *Suscepit quidem Matris affectum, sed non quaesivit hominis auxilium* (Luk. Ev. 10, 132 - PL 15, 1837). Zugleich mit diesem Entstehen der Kirche nach ihrer inneren (der bräutlichen) Seite ist verbunden das der sakramentalen Seite durch das Ausströmen von Blut und Wasser, wie die Väter der Kirche lehren (vgl. Aug. Ps. 126, 7 - PL 37, 1672, S. 336, 5 - PL 38, 1474). Ps. Augustinus S. 120, 8 (PL 39, 1987): *Procedit Christus quasi Sponsus de thalamo suo... cucurrit... pervenit usque ad crucis thorum, et ibi firmavit ascendendo conjugium; ubi cum sentiret anhelantem in suspiriis creaturam, commercio pietatis se pro conjuge dedit ad poenam... Gaudeamus... in commercio Dei et hominis, Sponsi et Sponsae, Christi et Ecclesiae, Salvatoris et Virginis.* — Pius XII. (*Mystici Corporis*, Ausgabe Herder Nr. 31 - vgl. 29): Fürs erste nämlich folgte auf den durch den Tod des Erlösers aufgehobenen Alten Bund der Neue. Damals wurde das Gesetz Christi mit seinen Geheimnissen, Satzungen, Einrichtungen und heiligen Bräuchen für den ganzen Erdkreis im Blute Christi besiegelt. — Die Kirche kommt also wirklich von Gott. Er ist es, der den Bund schließt und alles Notwendige in seiner Güte vorsieht (Ex. 24, 8; Hbr. 9, 20). Vom Himmel sieht sie Johannes als geschmückte Braut herabsteigen (Offb. 21, 2).

Das ganze Erlösungswerk: Opfer und Bund erweist sich als Veranstaltung der göttlichen Gnade. Darum steht es auch nicht auf der Ebene des Sündenfleisches, sondern es ist auf eine höhere Ebene zwischen Gott und uns emporgehoben: auf die der *similitudo carnis peccati* (Röm. 8, 3). Wahre Menschen vollbringen das Werk, aber sie stehen im Zustand der Urgerechtigkeit, wie die Stammeltern im Paradies. Nur eine Ausnahme ist gemacht: sie können für die Erlösung — leiden und sterben — Jesus und Maria. Dadurch war von allem Anfang an das Heilswerk der Gefährdung durch die Leiden-schaften oder gar durch den bösen Willen entzogen und ganz und gar in den Bereich der Gnade gestellt. Bei Jesus war die Unsündlichkeit sofort gegeben. Bei Maria ist sie mit ihrer leiblichen Mutterschaft an Christus anzunehmen. Also nur von der Gnade völlig beherrschter und durchformter Menschenwille war zum Mitwirken am objektiven Heilswerk zugelassen. Mit der Gefährdung war damit zugleich auch jede Minderung des übernatürlichen Wertes dieses Mithandelns ausgeschlossen. Der Mittlergedanke bedarf ob dieser Erhebung in die Gnaden-Sphäre einer gewissen Milderung (vgl. Jer. 32, 39). Die wesentliche Zustimmungspflicht der Erlösten bleibt bestehen. Aber sie ist den erbsündlich Vergifteten genommen und in Mariens reine Hände gelegt. Das hatte auch den Vorteil, daß der Bund unmittelbar abgeschlossen werden konnte. Die Braut war zugegen. Ihre Ermächtigung hatte sie von Gott. Sie war nicht auf eine Wahl der Menschen angewiesen. Den anderen Erlösten wird nun der fertige Bund zum Beitreten (subjektive Erlösung) vorgestellt. Wir werden demnach nicht sagen können, daß objektive und subjektive Erlösung sich nur durch die Weite unterscheiden. Einen Bund abzuschließen ist doch etwas ganz anderes, als sich ihm anzugliedern — bald oder nach Jahrhunderten.

Die objektive Erlösung hat zum Ziel, den heilskräftigen Bund zu schaffen; bei der subjektiven geht es nur um die Applikation des bestehenden Bundes, wobei ein Zusammenwirken der in der Opferheiligung verklärten Ähnlichkeit des Sündenfleisches mit dem von der Gnade gezogenen Sündenfleisch erfolgt. Es steht nicht mehr das Schließen des Bundes als Aufgabe vor uns, sondern nur der freie Anschluß, wodurch der Bund nur an Ausdehnung wächst, aber in seiner Eigenart oder Kraft keine Veränderung erfährt. Durch Eingliederung in den Bund, d. h. durch Aufnahme in die Sponsa, gelangen wir zur Lebensgemeinschaft mit dem Mittler — und in diesem durch Anteilnehmen an seiner Sohnschaft zu Gott. Niemand kann die Sponsa, die Kirche, verneinen und doch mit Christus leben, soweit er dazu berufen ist. Schon Cyprian sagt deshalb, daß niemand Gott zum Vater haben kann, der die Kirche nicht zur Mutter hat (De Unitate Eccl. - PL 4, 503).

Maria — Stellvertreterin der Menschen?

Wie Christus für die Menschen gelitten hat, so hat Maria für sie unter dem Kreuz gestanden und für sie mitgelitten und mitgeopfert — aber nicht als ihre Beauftragte oder amtliche Stellvertreterin. Wäre das der Fall gewesen, dann wäre für uns alle eine rechtlich bin-

dende Entscheidung gefällt worden. Wir wären nicht mehr frei und würden nicht eigens vor die Entscheidung gestellt werden. Wie aber das Walten der Kirche und unsere eigene Erfahrung uns täglich zeigen, sind wir vollkommen frei, nicht gebunden durch jene Entscheidung, die Maria unter dem Kreuz traf. Erst dadurch, daß wir in ihr Braut-Ja einstimmen, uns ihrer Zustimmung anschließen, machen wir sie nachträglich zu unserer Vertreterin beim Weltsühneopfer und erkennen ihr Mitwirken zum Entstehen des Bundes als uns verpflichtend an. Als Mitbräute treten wir zur *Sponsa principalis*⁴. Wenn der hl. Thomas von Aquin (S Th 3, 30, 1) lehrt: Maria sei bei der Verkündigung „*loco totius humanae naturae*“ die geistige Ehe mit Gott eingegangen, dann ist daraus zuerst zu entnehmen, daß sie die Mutter des Erlösers des ganzen Menschengeschlechtes werden sollte. Sodann ist festzuhalten, daß der Ausdruck nicht streng juridisch zu deuten ist. Es handelt sich ja um eine Angelegenheit höherer Ordnung, der Gnaden-Sphäre, für die menschliche Beziehungen und Gebräuche angepaßt werden müssen. In dieser entscheidet der souveräne Wille des barmherzigen Gottes. Noch viel weniger wäre das streng Juridische möglich bei der Passion, wo Christus die Vertretung des Menschengeschlechtes übernommen hat. Da Maria nach Gottes Willen für uns, ihre zukünftigen Mitbräute, eintrat, hat sie nicht nur zum Abschluß des objektiven Bundes entscheidend mitgewirkt, sondern sie ist für uns ein Vorbild und durch ihre überfließenden Verdienste eine Kraftquelle geworden, wenn wir uns Christus hinzugeben haben. So geht in Erfüllung, was Simeon ihr im Tempel verkündet hat: daß an ihrer Entscheidung die Gedanken vieler Herzen offenbar werden (Luk. 2, 34 f.).

Christi Bund konnte also nicht vereitelt werden. Bei menschlichen Vermittlungen mag es leicht vorkommen, daß alle Mühe der Vertrauensperson um ihre Frucht gebracht wird, weil eine Partei sich nicht fügen will. Beim Kreuzopfer dagegen lebte die *Sponsa* in ihrer übernatürlichen Existenz einzig aus dem Mittler, so daß ein Ablehnen oder Gegenwirken gar nicht denkbar war. Eins im Geist mit dem Gottmenschen ging Maria vielmehr in seinem heiligen Opferwillen auf. Sie war von Gott für dieses Mitwirken von ewig her vorgesehen und auch entsprechend ausgerüstet. Anders dürfen wir wohl die Sachlage bei den Männern beurteilen, die bei dem vorbereitenden Wirken Gottes eine wichtige Rolle für die Entwicklung des Heilsbundes spielten. Der Bund war vom Paradies an vorgesehen. Mit der Zeit trat er immer mehr in Erscheinung. Wir sehen da Begnadete, die ebenfalls im voraus aus den Verdiensten des Gekreuzigten ihre Gnaden erhielten. So Noe, Abraham, Moses. Ihre heldenmütige Hingabe an die göttliche Führung lohnte der Herr, indem er ihre Verdienste für den objektiven Heilsbund fruchtbar machte. Dem Noe verhieß er beim Dankopfer nach der Flut den Bund mit dem ganzen

⁴ *Sponsa principalis* (das Organ der Bräutlichkeit in der Kirche) und *Conspensae* bilden zusammen die „*Sponsa tota*“ (der Ausdruck ist dem augustini-schen „*Christus totus*“ nachgebildet). Je mehr sich die Zeiten ihrem Ende zu-neigen, um so mehr geht die *Sponsa* ihrer Vollendung entgegen, so daß sie schließlich ohne Runzel und Makel sein wird (Eph. 5, 27). Das Ja der Gesamt-braut wird immer vollständiger, bis es in den ewigen Jubel übergeht.

Menschengeschlecht (Gen. 9, 9 f.). Abraham erhob Gott zum Stammvater des Verheißungsvolkes und des Messias, in dem alle Völker der Erde gesegnet werden sollten (Gen. 22, 17 f.). Moses wurde zum Musterbeispiel der Sanftmut, so daß er Bundesmittler und Führer des auserwählten Volkes werden konnte (vgl. Sir. 45, 4 und 6). Auch sie waren nicht von den Menschen erwählt oder beauftragt, sie im Heilswirken zu vertreten. Da dieses Gottes Gnade ist, erwählt und erprobt der Herr selbst und rechnet die Tugenden der Menschen für den Ausbau seines Reiches an. Die Gnaden dieser Männer halten aber keinen Vergleich aus mit der Berufung und Heilsausrüstung der Jungfrau Maria. Sie war nicht begnadigt, wie die andern, sondern von jedem Makel der Sünde bewahrt. Ihre Gnadenvorzüge zeigen auf die höchste Verwirklichung der übernatürlichen Brautschaft und Mutterschaft, der geistigen und leiblichen an Christus. Sie ist die ideale Verwirklichung der Sponsa Christi. Ihre Person (*principium quod*) war durch die höchste Würde ausgezeichnet (S. th. 1, 25, 6 ad 4). Ihre Natur (*principium quo*) durch ihre Gnadenfülle vollendet bis zur *impeccabilitas* (vgl. S. th. 3, 27, 5 ad 2). Somit war sie wie sonst niemand befähigt, einen dem Mittler zwar nicht gleichwertigen, aber doch annähernden, Akt zu setzen, der die Handlungen der andern Erlösten weit überragt.

Zu beantworten ist noch die Frage, wie Maria in ihrer Gnade ganz aus Christus lebt und doch gerade in der bräutlichen Hingabe die Liebe zu ihm betätigt? Sie mußte diese Liebe also auch vom Gottmenschen erhalten. In Jesus ist ja nicht nur die Sendung des Logos sichtbar geworden Auch die ihr verbundene des Hl. Geistes ist in unsern Dienst getreten. So empfing Maria den göttlichen Parakleten in seinen liebenden Antworten auf das Gesandtsein vom Vater und Sohn — also in seiner Liebe zu ihnen. In seiner Liebe zum Vater ist er der Geist unserer Gotteskindschaft. Als Liebe zum Sohn ist er der Geist unserer bräutlichen Liebe. Also auch in dieser für die Sponsa so entscheidenden Beziehung ging Maria aus Christus hervor⁵. Und zwar zu jeder Zeit ihres Lebens, also auch beim Kreuzopfer, dieser Grundlage ihrer Vorerlösung. Und wie in Nazareth war es auch auf Kalvaria der Hl. Geist, der als Erstursache Maria zum vollkommenen Werkzeug für ihr sponsales Mitwirken machte und dieses Mitwirken in ihr vollzog (vgl. Eph. 4, 3; Kol. 3, 14), genau wie er durch die Seele Christi tätig war (Hebr. 9, 14). Der Hl. Geist, als Liebe zum Sohn, zieht und hält die Braut zum Gekreuzigten — als Liebe zum Vater trägt und durchformt er die Opferhingabe und das Sühneleiden der heiligsten Menschheit Jesu und

⁵ Denselben Sachverhalt haben wir bei der Sühnekommunion. Wir nehmen Christus auf, um in ihm zu bleiben, aus ihm zu leben, ihm selbst und mit ihm dem Vater Genugtuung zu leisten. Ebenso empfangen wir aus Christus, wenn wir im Namen Jesu beten, das *Opus divinum* verrichten, zu den heiligen Sakramenten gehen, das eucharistische Opfer mitfeiern. Wer nicht „in Christo Jesu“ ist und lebt, kann weder das Haupt um seine Gnaden angehen, noch dem Vater (der Gottheit) gegenüberreten. Jede schematische Trennung unserer Gebetsrichtung zum Vater und zum Haupt vergewaltigt die Wirklichkeit. Die Grundlage unseres religiösen Lebens ist einmal das Ergriffensein von Christus und seinem Geist.

der Heilsbraut, Mariens. So wurde Maria in das Abschließen des Erlösungsbundes hineingezogen. Sie ist als von Gott bestimmte Sponsa beim objektiven Bundesschluß zugegen und wirkt ihren Teil mit, aber als Glied Christi — aus der Fülle seines göttlichen Geistes

B. Maria — Gnadenmittlerin

Die zweite marianische Frage geht um die Gnadenvermittlung. Ist Maria die Vermittlerin aller Gnaden — und wie ist das zu verstehen? Gott kann sie dazu gemacht haben ohne Rücksicht auf ihr Wirken und ihre Verdienste. Nach den obigen Ausführungen scheint eine solche Stellung als Gnadenvermittlerin durch die der Sponsa principalis geradezu gefordert zu werden. Natürlich nur als eine sekundäre, die aus Christi Mittlertum hervorgeht — eigentlich nur eine Seite seines Mittlerwirkens ist (S. th. 3, 26, 1).

Wie ist Christus selbst der Mittler der Gnaden? Vermöge seiner *gratia capitis* kann er uns das übernatürliche Leben (heiligende Gnade und Tugenden) geben, wobei seine heiligste Menschheit als *instrumentum conjunctum* tätig ist. Man darf sich das aber nicht so vorstellen, als ob er von Gott die Gnade erhalte und an uns verteilend weitergebe. Das geht schon deshalb nicht, weil die heiligende Gnade nur ein Akzidenz ist und deshalb nur in den Seelen entstehen kann (vgl. S. th. 3, 62, 3 ad 2; 1—2, 110, 2 ad 3). Da in ihm die Gottheit mit ihrer Fülle leibhaftig wohnt (Kol. 1, 18; 2, 9), hat er vielmehr die Macht, die Gnade in uns hervorzubringen. Er verliert also nicht an seiner persönlichen Gnade, wenn er auch die ganze Welt heiligt. Zudem ist unsere Gnade stets von diesem Hervorgehen aus der Fülle Christi abhängig, wie der Strahl vom Licht. Tschipke, Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit (Freiburg 1940) schreibt: Die Gnade stellt sich deshalb als ein akzidentelles, übernatürliches Sein der Seele dar, das in der Seele ihren Träger hat, aus dessen Anlage sie als übernatürliche Vervollkommenung entfaltet wird und in der sie innehaftend existiert (163). Dazu ist auch zu vergleichen Käppeli, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom *Corpus mysticum*, 78 f. Freiburg, Schw. 1931). In der Opferverklärung wird die heiligste Menschheit Jesu auch das Werkzeug zum Hervorbringen der entsühnenden Heilsgnaden, die er in der Passion verdiente. Nur in diesem höheren Sinn dürfen wir Christus als „Erstempfänger“ der Gnaden bezeichnen, daß er nämlich die Macht bekam, bei ihrem Hervorbringen instrumental mitzuwirken. Für sich braucht er die eigentlichen Opferwirkungen nicht, nämlich Versöhnung und Entsühnung: *Non indiget sacrificio, qui peccatum nescivit* (S. th. 3, 22, 4). *Christo non convenit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare* (ebd.). Seine Verklärung hat er nicht durch die Sühne des Opfers, sondern seine Hingabe (ebd. ad 2). Er kann mit den Erlösten nicht auf eine Stufe gestellt werden. In der *actualis sanctificatio hostiae* (S. th. 3, 22, 2 ad 3) ist er kein Geheilter, sondern das Heilmittel gegen den Tod und die Sünde. Sonst wäre er ein bloßer Mensch, und das Geheimnis der Inkarnation wäre in Zweifel gezogen. Aber noch weniger ist die Sponsa principalis die Erstempfängerin und Weiterleiterin der Gnaden

Christi. Jede sekundäre Mittlerschaft darf die primäre des Hauptes nicht in Schatten stellen und den unmittelbaren Lebenseinfluß des Hauptes auf die Glieder nicht unterbinden. Die beliebten Bilder: Aquaedukt (hl. Bernhard), Hals des mystischen Leibes (hl. Bernhardin), oder der Ausdruck „alles durch die Hände Mariens“ sind also mit Vorsicht zu gebrauchen. Das Vergleichsmoment ist scharf herauszuarbeiten und zu beachten. Sonst könnten leicht falsche Vorstellungen erweckt werden, die zu verwirrenden Schlußfolgerungen führen. Mariens sekundäre: dienende oder disponierende Mittlerschaft der Gnaden Christi, kann also nicht so zu verstehen sein, als ob sie die Gnaden erst empfinde und dann weiterreiche. Sie muß vielmehr ihrer Eigengnade als *Sponsa principalis* entsprechen. Sie liegt also nicht auf dem Wege des Hauptes oder des Priestertums, sondern auf der inneren Seite der Kirche, da diese Braut des Lammes ist. Insofern also Maria beim Kreuzopfer durch ihre Hingabe an Christus den objektiven Heilsbund für die Erlösten mit herstellte und durch ihr Opfern und Sühnen zur „Hilfe der Christen“ und zur „Mutter der Barmherzigkeit“ wurde, kann sie zur „Mittlerin aller Gnaden“ geworden sein. Maria ist nicht physische Mutter ihrer Mitbräute, die die Erbmasse vom Vater in sich aufnimmt und so dem Werden des Kindes mitteilt. Sie ist Mutter in einer Körperschaft (der Kirche), bei der die neuen Mitglieder von außen kommen und Hilfe für ihre Hingabe an das „Haupt“ brauchen. Als Patronin dieses guten Willens, also der Liebe zum Heilsbräutigam, vermag Maria uns entscheidende Hilfe zu gewähren, ohne daß deshalb das unmittelbare Gnadenspenden Christi irgendwie in den Hintergrund zu treten brauchte. Denn nicht das Maß der angebotenen Gnaden entscheidet, sondern die Größe unseres guten Willens. Wer uns zu ihm hilft, der verhilft uns auch zu allen angebotenen Gnaden, weil er uns unterstützt, sie zu unserm Eigen zu machen. Erlangen wir also durch Maria diese eine Gnade, des guten Willens — der Aufgeschlossenheit für Christus, so werden uns dadurch alle anderen Gnaden vermittelt. Denn diese werden durch das *Annehmen* aus *gratiae sufficientes* zu *efficaces*. Als Mittlerin in diesem Sinne steht die *Sponsa principalis* nicht zwischen dem Herrn und uns, sondern etwas seitwärts, wie eine Patin, die ihr Kind zur Taufe oder Firmung führt. Sie hat uns den Zugang zu Christus und die rechte seelische Einstellung zu erleichtern, uns an ihrer Willigkeit für den Herrn und seinen Bund teilnehmen zu lassen, so daß unsere Hingabe aus vollem Glauben und ohne jeden Vorbehalt erfolgt.

Maria vermag einer solchen Aufgabe aber nur zu genügen als zweite Eva, die in ihrem ganzen Gnadensein und -wirken stetig aus der Glorie Christi hervorgeht, so daß ihr Leben immer das seine ist. So ist ihr Gnadenmitteln ein sekundäres, nur ein Teil des Wirkens des einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen (1 Tim. 2, 5).

Christus — allein Mittler

Auf nicht weniger als drei Wegen naht sich also der eine Mittler, der Gottmensch den Gliedern seines Reiches. Zunächst tritt er im

Innersten der Seele an uns heran durch den Glauben und die Gnade (S. th. 3, 8, 6). Als das „Haupt“ bietet er uns so durch seine begnadete Seele das übernatürliche Leben an. Auf dem zweiten Wege wirkt die Gnade und Opferverklärung seiner Seele erst auf den Fronleichnam und strahlt dessen Auferstehungsglorie auf uns als sakramentale Gnade zur Entsühnung (vgl. S. Th. 3, 19, 3 ad 3). Auf diesem Wege von außen (S. Th. 3, 26, 6) wird die übernatürliche Lebensfähigkeit unserer Natur wiederhergestellt und diese allmählich zur Integrität der Strebungen geführt. Zu diesen beiden unmittelbaren Wegen des Gnadeninflusses kommt als dritter der Weg: von Gott über die Seele, den Leib und den mystischen Leib Christi, soweit dieser bereits verwirklicht ist und zur Vollendung des Heiles mitwirkt. Hier kann nur in Betracht kommen, was dem mystischen Leib eigentümlich ist: die Hingabe an Christus, das Haupt oder den Sponsus. Handelt es sich um diese bräutliche Liebe allein, um den marianischen Geist, dann wird die Sponsa principalis als das Organ der Vermittlung anzusehen sein. Sie hat für alle ihr Braut-Ja unter dem Kreuz gesagt. Sie wird aus ihrer Gnadenfülle und ihren Verdiensten den Mitbräuten helfen. Bezieht sich die Hilfe mehr auf sittliche Tugenden, dann kommen für das Beistehen die Heiligen in Betracht, die die betreffenden Tugenden vor allem geübt haben. Bei aller Mitwirkung der Sponsa principalis und der heiligen Glieder ist festzuhalten, daß sie nicht ihr eigenes Licht strahlen, denn Christus ist es, der sie erleuchtet. Ihre Tugendhaftigkeit ist nichts anderes als vollendete Fähigkeit, die Heiligkeit des Kyrios widerzustrahlen. So ist bei aller Vervielfältigung sekundärer Mittlerschaft — da alle Glieder des mystischen Leibes mitwirken — doch Christus der eine Mittler, der durch seine Werkzeuge seine Kraft in gewisser Beziehung noch mehrt. Mariens Gnadenvermittlung steht hoch über der der anderen Heiligen, die schließlich nur an der ihren Anteil nehmen, sofern die Liebe zu Christus der Kern aller Tugenden ist. Aber: alles und in allen ist Christus (Kol. 3, 1). Wozu nun dieser dritte Weg der Heilszuwendung? Das Mittlertum Christi wäre ohne ihn nicht vollkommen. Außer den nötigen Gnaden muß auch die Vermittlung sichergestellt sein. Es genügt nicht, daß das Haupt auf die beste Weise ausgerüstet ist und überreiche Gnaden anbietet. Es reicht auch nicht aus, daß der Bund selbst in seiner Heiligkeit unantastbar ist, daß die Kirche immer die heilige ist und bleibt. Im Bund muß auch die nötige Hilfe zum Annehmen des Heiles für die Sünder fest verankert sein. Wir würden sicher keinen Schaden leiden, wenn der allgütige Gott sich diese Hilfe für jeden einzelnen Fall vorbehalten hätte — aber der Bund wäre eben nicht vollkommen. Ihm ginge etwas ab, weil ein ständiges Eingreifen von außen erforderlich wäre. Wie das überreiche Angebot von Haupt und Priestertum den Heilsbund kennzeichnet, so auch der ständig fließende Quell helfender Gnade zur Annahme und ungeteilter Hingabe im Hl. Geist. Deshalb steht neben dem fürbittenden Mittler (1 Joh. 2, 1) die fürsprechende Sponsa principalis und mit ihr die ganze Kirche. So ist die Herrlichkeit des Reiches nach Zahl und Vollendung der Eingegliederten gewährleistet. In der Sponsa tritt der Mittler sozusagen selbst auf die

Seite der Erlösten, um ihre Herzen durch die Gnaden aufzuschließen und für das Heil zu bereiten. So hat der Schöpfer seiner eigenen Ehre genügt, da er der Schwäche des menschlichen Herzens, die ihm wohl bekannt ist (Gen. 8, 21), in seiner Heilsveranstaltung Rechnung trägt. Im Wirken des verklärten Mittlers haben wir den Höhepunkt seiner Sendung zur Heiligung der Welt. Durch seine Auferstehung wurde er Gottes „Sohn in Macht“ (Röm. 1, 4) Darum wird in ihm das Heilswirken der gesandten Personen am klarsten zu erkennen sein. Aber mittelbar auch das der sendenden Personen. Tut doch der Sohn nichts anderes, als was der Vater will (Joh. 17, 4), damit alle in ihm den Vater sehen sollen (ebd. 14, 9). Auf den beiden ersten Wegen der Heilsvermittlung zeigt sich der Sohn als unsere Auferstehung und unser Leben (Joh. 11, 25) — durch die Gnade des Hauptes und die Osterglorie seines Leibes. Alles aber vollbringt er durch die Kraft des Hl. Geistes, wie dieser in seiner heiligsten Seele wirkt: den Vater und den Sohn liebt. Den Vater ob der Gnade der Gotteskindschaft — den Sohn ob ihrer Aufnahme ins Geheimnis der Inkarnation. An beiden Liebesrichtungen erhalten die Erlösten Anteil. Sie werden ja durch ihre Christus-Gemeinschaft zu Kindern Gottes, berufen mit ihm das Werk des Vaters in der Heiligung der Menschen zu vollziehen. In die Christus-Gemeinschaft werden sie aber „gezogen“ (Joh 6, 44) durch die bräutliche Liebe zum Gottmenschen, die ein Abglanz der Liebe der heiligsten Seele Jesu zum Logos ist. Maria als *Vas spirituale*, die *Sponsa principalis*, ist die persönliche Trägerin dieser bräutlichen Liebe. Die Glieder der Kirche werden in ihre Aufgeschlossenheit und Hingabe einbezogen. Im *Lumen gloriae* ist Mariens sponsale Liebe zum Kyrios zu ihrer höchsten Vollendung gelangt. Deshalb hat sie auch die größte geistige Mutterschaft am gnadenhaften Christus-Leben in der Kirche. Christi Fürbitten für die Sünder (Röm. 8, 34) findet in ihrer Seele den lebhaftesten Widerhall. Schon Irenäus (Adv. Haer. 5, 1 — PG. 7, 1175) nennt sie: *advocata Evae*. Damit ist sie als Fürsprecherin für das ganze Menschengeschlecht bezeichnet, wie es dem katholischen Glauben entspricht.

Damit dürfte zu den wichtigsten Fragen der Kontroverse Stellung genommen sein. Die Behandlung anderer erübrigt sich, soweit sie aus einer Einstellung kommen, die sich als nicht haltbar erwies. Mögen die Ausführungen zu einer weiteren fruchtbaren Arbeit an der marianischen Frage führen.

Christentum ~ Quellgrund der Freude

Von Prof. Dr. W. Bartz, Konz-Karthaus b. Trier

Es ist an der Zeit, von der Freude zu sprechen. Denn von zwei Seiten ist sie in der Wurzel bedroht.

Das Vergnügen kämpft gegen die Freude, weil der Geist dem Fleisch widerstreitet. Das Vergnügen (*voluptas*) wird durch das Begehrungsvermögen der Sinne hervorge lockt und ist ihm zugeordnet. Darum kann sich auch das Tier als Sinnenwesen vergnügen. Die Freude hingegen hat ihren Sitz in dem von der Vernunft aufgehellten Willen. Mithin ist sie der unvernünftigen Kreatur versagt und denen vorbehalten, die teilhaben am Geist. Sich freuen können, gehört zum Wesen und zur Würde des Menschen. Denn was ist Freude anders als der geordnete geistige Genuß eines Gutes, in dessen Besitz wir gekommen sind oder zu kommen hoffen (Vorfreude).

Für den kann es daher keine Freude geben, in dessen Augen der Mensch ein „hoffnungsloser Fall“ ist. Die Philosophen des Nihilismus, die unsere Tage verfinstern, ersticken die Freude im Keim. Denn die Freude kann dort nicht wachsen, wo die Ungeschütztheit um ihrer selbst willen gepredigt und der Kult des „*désastre*“ (d. h. „Unstern“) getrieben wird. Der atheistische Existentialismus ist in der Gegenwart der zweite Mörder der Freude geworden. Für den der Verlorenheit preisgegebenen Menschen versinken alle Werte in Nacht und Nichts. Darum dringt kein Strahl der Freude in die Gemächer seines Lebens, das einem Trauerhaus gleicht, dessen Türen verschlossen und Fenster verhängt sind. Desto anfälliger ist er für die Versuchung ungehemmten Vergnügens.

So überraschend es auf den ersten Blick erscheinen mag: Die beiden Widersacher der Freude stehen in geheimer Waffenbrüderschaft. Der dem Leichtsinn und der flüchtigen Lust des Tages Verfallene heißt jeden willkommen, der die Bindung an das Ewige leugnet, und der in ein undurchdringliches Dunkel Hinausgestoßene läßt sich nur allzu leicht von den Truglichtern des Vergnügens verführen. Der Taumel am Abgrund des Nichts kann jederzeit vom Taumel des Vergnügens verschlungen werden, und wer sich „ausleben“ will, mag nicht mit einem absoluten Grund und Herrn seines Daseins rechnen.

Das Vergnügen, das die Vernunft gebraucht, „nur tierischer als jedes Tier zu sein“, raubt dem Menschen die Freude, und eine gottlose existentialistische Philosophie tut es auf ihre Weise ebenso. Wie beide am Menschen freveln, so sündigen auch beide gegen Gott, den Urquell der Freude. Gott ist das Gut der Güter. Deswegen ist er auch die Fülle der Freude¹. Sich selber von Ewigkeit zu Ewigkeit erkennend und in Liebe besitzend ist er reinsten Seligkeit. Und wo immer Freude im Auge eines Menschen aufleuchtet, kommt und kündet sie von ihm, dem

¹ „... solum Dei gaudium est plenum de seipso: quia gaudium Dei est infinitum; et hoc est condignum infinitae bonitati Dei“ (Sum. theol. II—II q. 28 a. 3 c).

Schöpfer aller Dinge. Wer daher der Freude den Kampf ansagt, der stellt sich gegen Gott und damit gegen das Christentum. Wäre das Christentum der Feind und Verächter der Freude, wie ihm Unwissenheit und Böswilligkeit so häufig vorwerfen, dann hätte es den Anspruch auf seine Göttlichkeit verwirkt.

Wir aber bekennen: Das Christentum — und wir meinen das katholische — steht nicht nur nicht im Widerspruch zu der echten Freude der Menschen, es veredelt vielmehr die Freuden des irdischen Lebens (1), bringt neue Daseinsfreuden schöpferisch hervor (2) und spendet jene übernatürliche Freude, die jedem bloß menschlichen Erkennen und Sehnen verborgen bleibt (3).

1. Das Christentum erhöht und verklärt die natürliche Freude.

Denn es gilt der Ursatz des hl. Thomas: Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern bringt sie zur Vollendung². Das können Thomas und die Theologen nur sagen, weil sie überzeugt sind, daß die Welt als Schöpfung Gottes gut und der Wille des Menschen durch die Sünde Adams nicht gänzlich zum Bösen verkehrt worden ist. Beide Wahrheiten hat das Lehramt der katholischen Kirche im Verlauf der Zeit nachdrücklich herausgestellt und gegen Irrtum und Verfälschung gesichert. Die Lehre des spanischen Laien Priszillian († 385), die Materie und somit auch der Leib des Menschen seien vom Teufel geschaffen, verurteilte die Synode von Braga (561), indem sie erklärte: „Wer sagt, die Bildung des menschlichen Körpers sei ein Machwerk des Teufels, . . . wie es manichäische und priszillianische Lehre ist, der sei ausgeschlossen“³. Im Mittelalter lebte der manichäische Dualismus, der einen Urgott und einen Urteufel, ein Prinzip des Guten und ein Prinzip des Bösen proklamierte, wieder auf in der Irrlehre der Katharer, die man in Südfrankreich nach der Stadt Albi Albigenenser nannte. Diese ebenso gefährliche wie einflußmächtige Sekte schrieb Luzifer die Erschaffung der sichtbaren Welt zu. Daher seien Besitz, Genuß von Fleisch, Milch und Eiern, ehelicher Verkehr unerlaubt. Dieser Häresie stellte das 4. Laterankonzil (1215) die feierliche Erklärung entgegen: „Wir glauben und bekennen mit aufrichtigem Herzen . . ., daß Gott der Eine Ursprung aller Dinge ist, der Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren, der geistigen und körperlichen“⁴. Niemals hat die katholische Kirche an dem Bibelwort rütteln lassen: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut“⁵. Täglich heißt sie ihre Priester nach der hl. Messe zur Danksagung das „Benedicite“ beten, in dem Himmel und Erde zum Lobe Gottes aufgerufen werden, und wie zum heiligen Protest wider die Ketzereien seiner Zeit singt St. Franziskus in seinem „Sonnengesang“ den stummen Jubel der Kreatur zum göttlichen Schöpfer empor. Nietzsches Wort: „Der christliche Entschluß, die Welt häßlich und schlecht zu machen, hat die Welt häßlich und schlecht gemacht“,

² Sum. theol. I q. 1 a. 8 ad 2; q. 2 a. 2 ad 1.

³ Denz. 242; Josef Neuner und Heinrich Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1948², 168.

⁴ Denz. 428; Neuner-Roos 171.

⁵ Gen 1, 31.

bestätigt nur, daß er vom katholischen Christentum keinen Hauch verspürt⁶.

Die Kirchenversammlung zu Trient hat in ihrer 5. Sitzung (1546) die gesamte Offenbarungslehre über die Erbsünde dargelegt⁷. Im Anschluß an die Hl. Schrift und die Überlieferung und in Übereinstimmung mit der einmütigen Lehre der Kirche verkünden die zum Konzil versammelten Väter, daß das Menschengeschlecht durch die Ursünde seines Stammvaters der ihm von Gott geschenkten übernatürlichen Gaben und Güter verlustig gegangen ist: der heiligmachenden Gnade, der göttlichen Tugenden, der helfenden Gnaden. Auch die außernatürlichen Privilegien, die ihm vor dem Sündenfall verliehen waren, wurden ihm zur Strafe genommen: die Freiheit vom Tod, vom Leid und von der bösen Begierlichkeit. Aber ebenso entschieden hat das Konzil die Behauptung der Reformatoren zurückgewiesen: Es sei „eitel Irrtum und Blindheit“, wenn die Schultheologen lehrten, „daß nach dem Abfall Adae des Menschen natürliche Kräfte sind ganz unverderbt blieben und der Mensch habe von Natur eine rechte Vernunft und guten Willen“⁸. Unter wörtlicher Bezugnahme auf die Lehre Luthers: „Nach der Sünde [Adams] ist der freie Wille ein bloßes Wortding, und wenn er tut, was er aus sich vermag, sündigt er schwer, . . . so daß kein Zweifel besteht, daß der Satan die Bezeichnung „freier Wille“ in der Kirche aufgebracht hat, um die Menschen fort vom Weg Gottes auf seine eigenen Wege zu führen“⁹, haben die tridentinischen Väter erklärt: „Wer behauptet, der freie Wille des Menschen sei nach der Sünde Adams verloren und ausgelöscht worden, oder es handele sich nur um ein Wort, ja sogar um einen Namen ohne Inhalt, schließlich um ein Machwerk, das vom Satan in die Kirche eingeführt wurde, der sei ausgeschlossen“¹⁰.

Was nach katholischem Glaubensverständnis für alles Natürliche zutrifft, daß es durch die Gnade nicht vernichtet, vielmehr vervollkommnet und geweiht werde, davon nimmt die Kirche die natürliche Freude nicht aus. Das hat sie wie in der Lehre auch im Leben bewiesen. Sie hat ihre Sendboten ausdrücklich geheißt, die erlaubten Freuden der Heiden nicht zu verdrängen, sondern einzubeziehen in die christliche Festfeier. Wir haben noch die überaus weise Instruktion des großen Papstes Gregor I. (590—604) an seine Missionare bei den

⁶ Die Fröhliche Wissenschaft, 22. Ausgabe Kröner, Leipzig 1930⁸, 323.

⁷ Denz. 787—792; Neuner-Roos 220—226.

⁸ Articuli Smalcaldici, 3. Teil, I. (Johannes Tobias Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1928¹², 310.

⁹ „Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter . . . Unde non est dubium, Satana magistro in Ecclesiam venisse hoc nomen „liberum arbitrium“ ad seducendos homines a via dei in vias suas proprias (Assertio Omnium Articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum). Luthers Werke, Weimarer Ausgabe 7, 142 und 145; vgl. 1, 353; 7, 146; 18, 670. S. Denz. 776; Neuner-Roos 708.

¹⁰ Denz. 815: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana inventum in Ecclesiam: A. S. Neuner-Roos 742.

Angelsachsen. In ihr steht: „Da die Leute gewöhnt sind, als Opfer für die Dämonen viele Rinder zu schlachten, soll ihnen hierin einige Festlichkeit in der veränderten Form erhalten bleiben, daß sie sich am Kirchweihfest oder am Todestag der heiligen Martyrer . . . rings um die Kirchen . . . Hütten aus Zweigen errichten und in frommen Mahlzeiten die Feier begehen. Man möge die Tiere nicht mehr dem Teufel opfern, sondern sie zum Lobe Gottes als Festschmaus schlachten und dem Geber aller Dinge für die Sättigung Dank sagen. Wenn man den Menschen damit etliche äußere Freuden beläßt, werden sie desto leichter imstande sein, sich den inneren Freuden zuzukehren“¹¹. So ist es an den „Geburts- und Namenstagen“ unserer Gotteshäuser bis heute geblieben; sie sind Feste in Kirche und Haus, et in choro et in foro, wie das Mittelalter sagte. Das Christentum hat die ausgelassenen heidnischen Umzüge durch seine Prozessionen abgelöst, es segnet Speise und Trank, das Osterei und die Weintraube, es heiligt den Lebensbund der Ehe, die ihm ein „großes Sakrament“ ist und nicht ein „weltlich Ding“, noch des Teufels Werk. Die Boten des Christentums haben den Lichterbaum unserer Vorfahren nicht verketzert und verbrannt, sondern als Christbaum mitten hineingestellt in die gnadenfrohe Weihnachtszeit. Durch das Segnen und Trinken des Johannesweins haben die christlichen Missionare den altheidnischen Opfertrunk einer von Aberglauben gereinigten natürlichen Fröhlichkeit wiedergegeben¹². Und mit welcher schwesterlicher Liebe umfängt das Christentum die Kunst, von der Schiller sagt, daß sie „der Freude gewidmet sei“¹³. Alle schönen Künste sind im katholischen Gotteshaus versammelt, alle dürfen ihre Gaben zum Altar tragen und die Herzen der Gläubigen mit Andacht erfüllen: die Baukunst, die Bildhauerei, die Malerei und die Gewebekunst, die Poesie und die Musik, selbst die Tanzkunst — wir denken an die Echterbacher Springprozession und an die religiösen Tänze der Chorknaben von Sevilla. Bilderstürmerei und Puritanismus sind der Kirche wesensfremd; denn sie ist katholisch, d. h. weltweit nach außen und nach innen. Die dem Jenseits hingeebene Kunst der ersten Christen, die monastisch zuchtvolle Romanik und die Gott in der Höhe suchende Gotik, die dem Altertum und der Erde fest verbundene Renaissance, den sinnfrohen Barock und auch die Kunst des Wesentlichen in der Gegenwart hat die Kirche in den Adelstand des Sakralen erhoben. Selbst dem mit einer Träne im Auge lachenden Humor hat sie den Zutritt ins Chorgestühl ihrer Dome und Münster nicht verwehrt. Wer ein katholisches Gotteshaus betritt, dem tut sich ein Tor der Freude auf. Wie schlägt schon das Herz des Kindes in rein natürlicher Vorfreude auf die großen Festtage des Kirchenjahres!

¹¹ Reg. XI 56, 10. Juli 601 ad Mellitum abb, Ep. II 330 f. Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen 1924⁴, n. 213.

¹² S. Hugo Dausend, Germanische Frömmigkeit in der kirchlichen Liturgie, Wiesbaden 1936.

¹³ Einleitung zur „Braut von Messina“.

2. Das Christentum ist durch alle Jahrhunderte eine mächtige Schöpferin irdischer Freude.

Das Christentum hat sich nicht genug sein lassen damit, die Weltfreude zu weihen; es hat ununterbrochen neue Quellen natürlicher Freude erschlossen, auch dadurch die Ursprünglichkeit und die Fülle seiner Lebenskraft bezeugend. Ohne Christentum gäbe es keinen Sonntag, keinen Advent, keine Weihnacht, kein Ostern und keinen Weißen Sonntag, keine Maiandacht, keine Pfingsten, kein Fronleichnam- und kein Kirchweihfest. So viele Namen, so viele Tage der Freude. Wie düster wäre die Welt, wenn nicht das Licht des christlichen Sonntags hineinfiele, wie unsäglich trostlos der Jahreslauf, den nicht die Sterne der kirchlichen Feste regierten! Ob man je der Wahrheit die Ehre geben und anerkennen wird, daß das Christentum es war, das dem schaffenden Menschen die Wohltat der Sonntagsruhe gesichert und dadurch auch unter rein diesseitigem Betracht zur größten Freuden-spenderin aller Zeiten geworden ist? Welchen Reichtum lauterer Erdenfreude bergen Tauf- und Kommunionfeier, kirchliche Trauung, Primiz und Bischofsbesuch! Bis in das kleinste Dorf und in das letzte Haus läutet die Kirche die Glocken der Freude. Sie klingen hinein in den Ernst des Alters, und sie schwingen über dem Paradies der Kinder. Als Boten der Freude kommen Jahr um Jahr St. Martin und St. Nikolaus zu den Kleinen, und die Gaben unter dem Christbaum erzählen, „was in dieser hochheiligen Nacht, der Vater im Himmel für Freude uns macht“. In heimlicher Freude denkt der Erwachsene zurück an die drei Kartage, an denen er als Junge mit der Klapper und den Kameraden durchs Dorf zog, um hernach die verdienten Ostereier einzusammeln, und mit strahlenden Augen erzählt er vom Messedienst und Gruppenabend, von Fahrt und Zeltlager. Und wie erst strömt die Freude im christlichen Lied, angefangen von den schlichten Weisen des „Ihr Kindlein kommet“ bis zu den Tonwerken der unsterblichen Meister an den hohen Tagen des Kirchenjahres. Männer unterdrückten die Tränen, wenn sie fern der Heimat am Heiligen Abend „Das stille Nacht, heilige Nacht“ anstimmten, und dann erst ist Ostern in unserer Seele, wenn wir gesungen haben: „Das Grab ist leer, der Held erwacht“. Wo Christentum, da Gesang; wo Gesang, da Freude! Wenn das Christentum in einem Lande stirbt, wird auch die Freude mit ihm zu Grabe getragen.

Und doch haben wir mit dem bisher Gesagten nur die Randgebiete der christlichen Freude gestreift. Im Grunde ging es um die Freude, die zwar das Christentum veredelt oder ausstrahlt, die aber nicht aus den Kammern seines Herzens strömt. Wir sprachen von der Freude, die beschlossen ist in dem, was zu der Natur des Menschen und der Dinge gehört, von der natürlichen Freude also, die Gottes sichtbare Schöpfungswelt atmet. Darum war unser Gespräch auch für den Nichtchristen verständlich. Nur mehr der Glaubende wird uns zu folgen vermögen, wenn wir von dem zu reden beginnen, was die Freude im Kern zur christlichen Freude macht, wenn wir sprechen von der übernatürlichen Freudenbotschaft des Christentums, vom Evangelium.

3. Das Christentum hat den Menschen die übernatürliche Freude gebracht, die alle Begriffe übersteigt.

Es kann nicht laut genug in die freudlose Wüste reiner Diesseitigkeit hinausgerufen werden, daß die christliche Lehre „Euangelion“, Frohbotschaft ist. In der Geburtsstunde Christi und des Christentums schallt des Engels Stimme vom Himmel zur Erde hernieder: „Seht, ich verkünde euch eine große Freude, die allem Volke zuteil werden soll: Heute ist euch in der Stadt Davids der Heiland geboren, Christus der Herr“¹⁴. Keine andere Botschaft ist wie diese zum unerschöpflichen Born der Freude geworden, an dem alle trinken dürfen, die mühselig und beladen sind. Wie sie hat keine die Trauer der Menschen in Freude verwandelt. Durch alle Jahrhunderte dringt sie fort, licht- und machtvoll wie am ersten Tag. Mit dem „Gloria“ der Weihnacht klingt zusammen das „Exsultet“ der Osternacht, der Freudengesang unserer Erlösung: „Nun jubelt im Himmel, ihr Chöre der Engel! Frohlocket, ihr hohen Geheimnisse Gottes! . . . Freue dich, Erde, bestrahlt vom himmlischen Lichte . . . Freue auch du dich, Mutter, heilige Kirche, verklärt von den Strahlen so herrlichen Lichtes . . . Oh wahrlich liebenswürdige Sünde Adams, die durch Christi Sterben getilgt ward! Oh glückliche Schuld, die einen so großen, so erhabenen Erlöser zu erhalten verdiente!“ Das Ostergeheimnis vollendet sich in der Herabkunft des Hl. Geistes am Pfingstfest, wenn „das ganze Erdenrund frohlockt in überströmender Freude“¹⁵.

Das Jahr der Kirche ist ein Jahr der Freude. „Der Verkehr mit den Heiligen wirkt herzerquickend wie der Umgang mit den edelsten Menschen. Die kindlichen Beziehungen zur Gottesmutter gewähren und erhalten jedem Lebensalter ein Kindesglück, wie nur Mutternähe und Mutterliebe es gewähren kann; sie heißt wahrlich nicht ohne Grund *Causa nostrae laetitiae* — Ursache unserer Fröhlichkeit!“¹⁶

Christentum ist Freude: Geburtstagsfreude derer, die in der Taufe zum Leben der Gotteskindschaft geboren wurden; Heimkehrfreude aller, die das Bußsakrament aus der Gefangenschaft der Sünde entließ; Gastmahlfreude am Tisch des Herrn; Festfreude der heiligen Tage und Zeiten. Im Christentum ist die wesenhafte Freude des dreieinigen Gottes unter den Menschen erschienen, zwar noch geheimnisvoll verborgen, aber das Reich der Glorie nach „einer kleinen Weile“¹⁷ verheißend, „wo die Seelen der Gläubigen in seliger Freude frohlocken, wo es weder Schmerz noch Trauer, noch Klage geben wird“¹⁸. Denn „dort wird der Mensch im Vollgenuß Gottes auch alles besitzen, was er an anderen Gütern ersehnt hat . . .“, so daß die Freude der Seligen ganz voll und sogar übergewollt sein wird, weil sie mehr erlangt haben als zu begehren

¹⁴ Lk 2, 11.

¹⁵ Präfation des hh. Pfingstfestes.

¹⁶ Wilhelm von Keppler, Mehr Freude, Freiburg i. Br. 1919, 58. Den Anstoß zu dem goldenen Büchlein gab der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn. S. Benedikt Momme Nissen, Der Geist des Ganzen, Freiburg i. Br. 1930, 92.

¹⁷ Joh 16, 17.

¹⁸ *Ordines sepeliendi adultos et parvulos in usum dioecesis Treverensis, Augustae Treverorum* 1941, 51.

sie sich genug sein lassen“¹⁹. In dem unerschütterlichen Bewußtsein, daß es so ist, wird die Kirche in ihrer Liturgie nicht müde, ihre Kinder zur Freude aufzurufen. In dieser gläubigen Überzeugung geht der Christ den Kreuzweg des Lebens „froh in der Hoffnung“²⁰. Auch in der Advents- und Fastenzeit des Erdendaseins gibt es für ihn einen Sonntag „Gaudete“ und „Laetare“, und an den Gräbern seiner Toten vergißt er nicht, daß das Chormotiv der Oster- und Requiemesse dasselbe ist.

Den künstlerischen Ausdruck und Abschluß unseres Themas finden wir im „Tagebuch eines Landpfarrers“ von Georg Bernanos²¹. Die Kostbarkeit der Gedanken und der Sprache rechtfertigt das wörtliche Zitat. „Sich freuen kann man nicht auf Befehl. Während die geringste Puppe zu zehn Centimes einen Jungen ein ganzes Jahr lang entzückt, wird ein Wackelgreis vor einem Spielzeug zu 500 Franken zu gähnen anfangen. Warum? Weil er den Geist der Kindheit verloren hat. Nun ja! Die Kirche hat von Gott den Auftrag erhalten, der Welt diesen Geist der Kindheit, diese Unbefangenheit und unberührte Frische zu bewahren. Das Heidentum war kein Feind der Natur, aber nur das Christentum verleiht ihr Größe, hebt sie über sich selbst empor, setzt sie in das richtige Verhältnis zum Menschen, zu dem, was der Mensch sich erträumt. Ich wollte, ich bekäme einen von diesen gelehrten Prahlhälsen, die mich einen Dunkelmann schelten,²² zwischen die Finger! Dem würde ich sagen: Ich kann wahrhaftig nichts dafür, daß ich wie ein Totenträger herumlaufe. Übrigens kleidet sich der Papst in Weiß und die Kardinäle in Rot. Von Rechts wegen müßte ich wie die Königin von Saba gekleidet einhergehen, denn ich bringe die Freude. Ihr könntet sie umsonst von mir haben, wenn ihr sie nur wolltet. Die Kirche verfügt über die Freude, über den ganzen Anteil von Freude, der dieser traurigen Welt beschieden ist. Was man wider die Kirche tut, hat man wider die Freude getan.“ *

¹⁹ Sum. theol. II—II q. 28 a. 3 c.

²⁰ Röm 12, 12.

²¹ 4. Auflage, München 1947, 26.

²² Schon im „Octavius“ des Minucius Felix (XII, 6) nennt der Vertreter der heidnischen Weltanschauung Cäcilius die Christen „bemitleidenswerte schlotternde Bleichgesichter“ (*pallidi trepidi, misericordia digni*), und Nietzsche sagt von den Priestern: „Als Leichname gedachten sie zu leben, schwarz schlügen sie ihren Leichnam aus“ (Also sprach Zarathustra, Ausgabe Kröner, Leipzig 1930, 98).

Sartre's atheistischer Existentialismus*

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier.

III. Selbsterfahrung der menschlichen Existenz

Statt der übrigen Dualismen, die in Sartre's „Monismus des Phaenomens“ aufgehoben wurden, zerfällt für ihn das Sein aber gleich in zwei andere, scharf abgegrenzte Klassen, nämlich das „Etre-en-soi“ (In-sich-sein) und das „Etre-pour-soi“ (Für-sich-sein), eine für Sartre's Existentialismus und speziell für seine Menschdeutung grundlegende Unterscheidung, die ungefähr mit Heideggers „Vorhandensein“ und „Dasein“ sowie mit Jaspers' „Weltsein“ und „Personsein“ zusammenfällt.

Aufsplitterung des Seins in En-soi und Pour-soi

Das En-soi ist die Welt der äußeren Objekte, auf die hin das Pour-soi (Bewußtsein) transzendiert. Sartre tut es kurz ab (EN 30–34). Es ist einfach, was es ist: Stein, Pflanze, Tisch etc., von sich selbst erfüllt (wie ein Ei), unveränderlich (wie ein Gebirge), fest und massiv (wie Marmor). „Im En-soi gibt es nicht eine Parzelle des Seins, die nicht zu sich ohne Distanz wäre. Es gibt in dem so verstandenen Seienden nicht die geringste Anlage für Zweierheit . . . das En-soi ist voll von sich selbst und man könnte sich keine völliger Fülle, keine vollkommener Angleichung des Umschlossenen an das Umschließende vorstellen; es gibt nicht die kleinste Leere im Sein, nicht den geringsten Spalt, durch den das Nichts sich einschleichen könnte“ (EN 116). Deshalb ist es ohne Andersheit, nicht auf sich bezogen, für sich selbst undurchsichtig, ohne Negation, ohne Zeitlichkeit, weder tätig noch leidend, weder möglich noch notwendig, es ist schlechthin. Es kann weder zu sich zurückkehren, noch sich überschreiten, noch sich vorwegsein. Es ist plump und ohne Geheimnis (EN 43/44). Weil es von keinem andern, weder möglichen noch notwendigen, abgeleitet werden kann, ist es ohne Grund, kontingent, absurd und zu viel (vergl. Nausée). Sartre scheint sich keine Rechenschaft darüber abgelegt zu haben, daß es ein solch völlig starres und unveränderliches Sein wohl gar nicht gibt.

Das Pour-soi ist das Subjekt, der Mensch von innen gesehen, also für sich; von außen und für die andern ist er ein En-soi. Von innen aber ist er ewig wandelbar gleich dem Wasser, dem Fluß, dem Strom (EN 702). „Das Pour-soi ist, was es nicht ist, und ist nicht, was es list“ (EN 33). Es ist nämlich Bewußtsein vom Sein, das es nicht ist. Seine Struktur, deren Beschreibung Sartre den größten Teil seines Hauptwerkes gewidmet hat, werden wir bald genauer kennenlernen.

Bilden diese beiden Reiche wirklich „zwei unvereinbare Bereiche“, durch einen völligen Riß getrennt, oder können sie unter einen gemeinsamen Seinsbegriff gebracht werden, wie es zu einer Ontologie gehört? Eine Wirkeinheit können sie nicht bilden. Auch die Einheit aus Gott als dem Schöpfer allen Seins, wie die theistische Metaphysik sie lehrt, lehnt Sartre als „weitverbreitetes Vorurteil“ ab. Eine Welt, die aus einem (göttlichen) Subjekt entstände, bliebe diesem Subjekt immanent und würde „göttlich“ (EN 31). Und selbst wenn durch Gott ein Sein plötzlich außerhalb Gottes gesetzt würde, könnte es sich Gott gegenüber nicht in Selbständigkeit halten, es bliebe in Passivität eingetaucht. „Wenn das Sein gegenüber Gott existiert, dann deshalb, weil es seine eigene Stütze ist und weil es nicht die geringste Spur göttlicher

*) Vgl. Heft 1–2 und Heft 3–4 (1950) dieser Zeitschrift.

Schöpfung an sich behält“ (EN 32). Es kann also kein geschaffenes Sein geben. Trotzdem ist das Sein nicht Ursache seiner selbst, sondern das Sein ist einfach es selbst (EN 32). Faktisch setzt Sartre fast immer, wie hier, „das Sein“ schlechthin (l'être) identisch mit dem En-soi, sieht im Pour-soi nur eine Funktion von diesem und erzwingt so eine Einheit. Das Pour-soi ist die Nichtung des En-soi und die Quelle des Nichts in der Welt.

„Das Sein und das Nichts“

Das Nichts spielt in Sartres Philosophie eine weit größere Rolle als in der Heideggers. Im Titel des Hauptwerkes tritt es gleichwertig neben das Sein. Die Frage nach dem Wesen des Nichts sucht er vom Phänomen des Fragens selbst aus zu klären, das nach ihm ein ursprüngliches und objektiv kontrollierbares Verhalten des Menschen zum Sein ist.

Jede Frage setzt einen Fragenden und ein Befragtes voraus, das sich dem Fragenden in seinem Sein enthüllen soll. Außer dem Menschen können auch Sachen als Befragtes auftreten. Bei einer Autopanne z. B. frage ich den Vergaser, ob er verstopft, die Zündkerzen, ob sie verrußt seien (EN 42). Wir fragen nach etwas, das wir nicht wissen. Damit haben wir eine erste Art des Nichts, nämlich das Nichts an Wissen. Fällt die Antwort auf die Frage bejahend aus, so haben wir beim wahren Urteil ein Nichts an Irrtum und beim falschen ein Nichts an Wahrheit. Bei negativer Antwort dagegen ergibt sich ein objektives Nichts, entsprechend dem ‚Nicht‘ im verneinenden Urteil, z. B. ist der Vergaser nicht verstopft. Das Nichts ist früher als die Verneinung und ist ihr Grund.

So stellt sich das Nichts als ein Bestandteil der Wirklichkeit heraus. „Das Nichtsein kommt den Dingen, nicht dem verneinenden Urteil zu, im Gegenteil ist das Urteil der Verneinung bedingt und gehalten durch das Nichtsein“ (EN 46). „Die notwendige Bedingung dafür, daß es möglich ist, nein zu sagen, liegt darin, daß das Nichtsein eine fortwährende Anwesenheit sei, in uns und außer uns“ (EN 47). Ein objektives Nichts findet Sartre vor allem in den von ihm sogenannten „Negativitäten“ (négativités): Distanz, Abwesenheit, Veränderung, Andersheit, Widerwillen, Bedauern, Zerstreuung etc., eine „unendliche Menge von Realitäten, die nicht bloß Gegenstände des Urteilens sind, sondern die geprüft, bestritten und gefürchtet werden von den Menschen“ und zu deren innerer Struktur immer Negationen gehören (EN 57). Einerseits nennt Sartre nochmals die Negativitäten „transzendente Realitäten“ (EN 60), anderseits drücken sie nur eine Beziehung des Menschen zur Welt aus und ziehen ihren Ursprung aus einem Akt oder einer Haltung oder einem Entwurf des Menschen. Sie sind Aspekte des Seins, sofern dieses dem Menschen bei seinem Einsatz in der Welt erscheint, Beziehungen, die vorgängig zum Urteil auf Grund einer präjudikativen Erfassung des Seins entstehen. Andersheit, Distanz, Zerstörung usw. bestehen nur durch einen Zeugen für dieselben (EN 43 f). Wir haben hier wieder teilweisen Idealismus und Subjektivismus.

Man darf sich demnach Sein und Nichtsein nicht als zwei gleichzeitige Komponenten des Realen, etwa wie Licht und Schatten, vorstellen. Noch weniger ist das Nichts ein Urabgrund, aus dem das Sein hervorgeht. Weil Sein und Nichts kontradiktorische Gegensätze sind, ist das Nichts logisch später als das Sein, setzt logisch das Sein voraus und zieht aus ihm seine Wirkbarkeit (EN 50). Das Sein wird gesetzt und dann verneint. „Das Nichts kann sich nur nichten auf dem Grunde des Seins; wenn das Nichts gegeben sein kann, so doch nicht vor und nicht nach und allgemein nicht außer dem Sein, sondern nur im Schoße des Seins, in seinem Herzen wie in einem Glas“ (EN 57).

„Es gibt Nichtsein nur auf der Oberfläche des Seins“ (EN 52). Das Nichts fügt der „indifferenzierten Masse des Seins“ das Nicht hinzu. „Das Sein ist und das Nichtsein ist nicht“, erklärt Sartre gegen Hegel. „Das Nichtsein ist leer von Sein.“ Wenn wir trotzdem über das Nichts sprechen können, so deshalb, weil es „einen Schein von Sein“, ein „entlehntes Sein“ hat (EN 51).

Die Wirklichkeitsform des Nichts ist nicht Sein, sondern Heideggers „Nichten“ (néantiser, néantir). Nichten heißt nicht vernichten oder zerstören, sondern etwas mit einer Hülle des Nichtseins umgeben. „Das Nichts ist nicht, das Nichts ‚wird geseint‘ (est été); das Nichts nichtet sich nicht, das Nichts wird genichtet. Es muß also ein Seiendes geben . . . , das als Eigentümlichkeit hat, das Nichts zu nichten, . . . ein Seiendes, durch das das Nichts zu den Dingen kommt“ (EN 58). „Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt, ist ein Sein, bei dem es in seinem Sein um das Nichts seines Seins geht: das Seiende, durch das das Nichts in die Welt kommt, muß sein eigenes Nichts sein“ (EN 59). Wer ist dieses Seiende? „Der Mensch ist das Seiende, durch das das Nichts in die Welt kommt“ (EN 60).

Der Mensch als „Selbstgegenwart“ oder Bewußtsein

Auch wo Sartre sich dem Pour-soi zuwendet und den Existenzbegriff auf das menschliche Dasein beschränkt, behält er den alten Gegensatz zur Essenz oder Natur bei. Das ersieht man schon aus seiner Gegenthese zur überlieferten Philosophie: die Existenz des Menschen geht seiner Essenz voraus. Wie erlebt nun Sartre das Menschsein?

Hatte Heidegger das menschliche „Dasein“ definiert als ein Sein, dem es „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“ (SZ 12), so setzt Sartre dafür das Bewußtsein ein. Schon im vorreflexiven Cogito nämlich enthüllt sich als unmittelbarste Struktur des Pour-soi das Bewußtsein. Selbsterfahrung im Denken setzt Bewußtsein voraus (EN 115). Weil Bewußtsein immer Bewußtsein von etwas ist, ergänzt Sartre Heideggers Definition des Daseins dahin: „Das Bewußtsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein selbst geht, sofern dieses Sein ein anderes, von ihm verschiedenes Sein fordert“ (EN 29, 116).

Das Sein des Bewußtseins fällt nicht, wie das des En-soi, völlig mit sich zusammen; es ist nicht einfach das, was es ist. Während dieser Tisch einfach dieser Tisch ist, ist mein Glaube nicht einfach Glaube, sondern Bewußtsein vom Glauben (EN 116). Das Wissen des Subjektes um sich selbst setzt dessen gleichzeitige Identität und Verschiedenheit voraus. Das Subjekt muß in seiner Immanenz zugleich eine ideale Distanz von sich nehmen. Deshalb gilt für das Bewußtsein nicht das Gesetz der Seinsidentität, sondern das der „Selbstgegenwart“ (présence à soi). Das Sein des Bewußtseins ist Beisichselbstsein. Fälschlich hat man diese Selbstgegenwart der Person für eine besondere Seinsfülle und für die höchste Würde gehalten. In Wirklichkeit aber ist die Selbstidentität im En-soi die wahre Fülle; das bloße Beisichsein dagegen ist ein verstümmeltes Sein, ist nicht vollkommen es selbst (EN 119), ist degradiertes Sein. „Die Selbstgegenwart setzt voraus, daß sich ein unfühlbarer Spalt in das Sein eingeschlichen hat“ (EN 120). Während die Identität im Inneren des En-soi von diesem jede Beziehung zu andern ausschließt, haben wir beim Bewußtsein wesenhafte Bezogenheit auf die Welt, also Transzendenz (EN 119). Daß die menschliche Realität tatsächlich ein Mangel ist, beweist allein schon die menschliche Tatsache des Verlangens: in ihm suchen wir Ergänzung durch andere Existenzen, was das En-soi nicht nötig hat. „Das Verlangen ist Mangel an Sein, es ist in seinem innersten Sein geplagt von dem Seienden, dessen Verlangen es ist“ (EN 131). Daß gerade in der Möglichkeit

der Selbstbereicherung durch bewußte Tätigkeit eine besondere Vollkommenheit des Menschengeistes liegt, ist Sartre entgangen. Als einfache, punktuelle Substanz ist der Geist allein (nicht die Materie) sich selbst ohne Distanz gegenwärtig, ja identisch, steht ganz in sich selbst und kann deshalb zugleich Subjekt und Objekt der Selbsterfahrung sein.

„Das nichtende Nichts“

Was trennt denn unser Subjekt, das Pour-soi, von sich selbst bei Sartre? Keine Räumlichkeit, keine qualifizierte Realität, kein außerbewußtes Positives — das würde die Einheit und Durchsichtigkeit des Selbst sprengen — sondern nichts (rien). „Dieser Riß ist also das rein Negative (le négatif pur).“ „Dieses Negative, das nichts an Sein ist und doch Macht hat, alles zu nichten, ist das Nichts (le néant).“ Nirgends kommt das Nichts so rein vor, wie hier im Herzen des Bewußtseins. „Das Pour-soi muß sein eigenes Nichts sein“, „Nichts als Nichtung (néantisation) des Identischen“ (EN 120). „Das Pour-soi ist das Seiende, das sich selbst zum Sein bestimmt, sofern es nicht mit sich selbst zusammenfallen kann.“ „So ist das Nichts dieses Loch im Sein, dieser Absturz vom En-soi hin zum Selbst (soi), durch den sich das Pour-soi konstituiert.“ „Dieser unaufhörliche Akt, durch den das In-sich-sein sich degradiert zum Bei-sich-sein, nennen wir den ontologischen Akt. Das Nichts ist die Infragestellung des Seins durch das Sein, also genau dasselbe wie das Bewußtsein oder das Pour-soi“ (Sperrung v. Vf.). „Das Nichts eben als ein Nichts an Sein kann nicht zum Sein kommen außer durch das Sein selbst. Und es kommt wohl zum Sein durch ein besonderes Seiendes, und das ist die menschliche Realität. Aber dieses Sein konstituiert sich als menschliche Realität, insofern es nichts anderes ist denn der ursprüngliche Entwurf seines eigenen Nichts. Die menschliche Realität ist das Sein, sofern es in seinem Sein und für sein Sein die einzige Begründung des Nichts im Schoße des Seins ist“ (EN 121). Das Pour-soi ist eben keine Substanz (Descartes), sondern fortlaufende Selbstsetzung durch Nichtung des Seins, des En-soi (EN 127).

Weil das Pour-soi schlechthin das Nichts ist, kann es auch das Nichts in der Welt erzeugen. „Das Pour-soi als Begründung seiner selbst ist die Erhebung der Verneinung. Es begründet sich insoweit, als es von sich ein Sein oder eine Seinsart verneint. Was es verneint oder nichtet, wissen wir: das Sein-in-sich“ (EN 131). Schon in der Frage nichtet der Mensch das Befragte, indem er es in eine neutrale Zone zwischen Sein und Nichtsein setzt, und nichtet zugleich sich selbst in Bezug auf das Sein, indem er sich selbst vom Sein ablöst, um aus sich die Möglichkeit des Nichtseins entlassen zu können (EN 60). Ein Objekt vorstellen heißt auch wieder: eine Distanz, eine Leere oder ein Nichts zwischen mich und das Objekt schieben und es so nichten. Wir nichten die Vergangenheit, die nicht mehr ist, und die Zukunft, die noch nicht ist. Das Nichten des Möglichen geschieht im Ermöglichen. Im Nichten ändert der Mensch nicht das Sein, wohl aber seine Beziehung zum Sein. Schon nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch verneinen wir dabei nicht alles Sein, sondern immer nur „eine vorausgehende Spezifizierung des Seins“; das Nichtsein erscheint uns immer nur innerhalb der Grenzen einer bestimmten menschlichen Haltung (EN 41). Erst wenn wir uns in Grenzen des Seins halten, versagen wir einem Objekt ein Attribut (EN 55). Der Mensch stiftet die Negativitäten, um die Existierenden zu isolieren und zu bestimmen, d. h. um sie zu denken (EN 64). Wie der Mensch diese Negativitäten erzeugt, so erzeugt er überhaupt das Nichts in der Welt, indem er sich zu dem Zweck mit einem Nichtsein behaftet (EN 60). „Vor allem aber ist die menschliche Realität die Nichtung ihrer selbst“ (EN 132). Der Mensch ein alles „nichtendes Nichts“, das kann man wohl Nihilismus nennen.

„Ein Loch im Schoße des Seins“

Das Pour-soi selbst kann nun für Sartre auch das Band abgeben, das das En-soi und Pour-soi zusammenhält. „Das ontologische Problem wird gelöst durch die Behauptung des ontologischen Vorranges des In-sich vor dem Für-sich“ (EN 713). „Das Für-sich ist in der Tat nichts anderes als die reine Nichtung des In-sich; es ist wie ein Loch im Schoße des Seins (un troux d'être au sein de l'être)“ (EN 711), ähnlich einem „Luftloch“ (Marcel). „Das Pour-soi hat keine andere Realität als Nichtung des Seins zu sein.“ „Das Pour-soi ist in keiner Weise eine selbständige Substanz“, sondern ist nur Bewußtsein, Spiegelung des En-soi, also nur relativ zu ihm (EN 712). Und zwar begründet sich das Bewußtsein immer von neuem; es ist also „ein unselbständiges Absolutes“ (EN 713).

Das In-sich und Für-sich sind also nicht nebengeordnet, sondern das Für-sich ist dem In-sich untergeordnet. Ohne das In-sich ist das Für-sich „etwas wie ein Abstraktum“, „Bewußtsein von Nichts“, also ein „absolutes Nichts“. Umgekehrt ist das En-soi vom Pour-soi nur in seinem Phänomencharakter abhängig, nicht in seinem Sein (EN 716). Damit ist der Menscheng Geist degradiert zu einem bloßen Epiphänomen des In-sich, zu einem bloßen Reflex der Sinnesdinge, die das Feste, Volle und Ungeschaffene sind. Gabriel Marcel hat schon Recht, daß Sartre „von idealistischen Voraussetzungen her“ zu „materialistischen Konsequenzen“ kommt¹¹.

„Zur Freiheit verdammt“

Der nichtende Mensch umgibt sich mit einer Schicht von Nichts. Darin enthüllt sich die Freiheit des Menschen. Indem sich zwischen seine Motive und sein Handeln das Nichts schiebt und die Motive unwirksam macht, entsteht die Freiheit. „In der Freiheit ist der Mensch seine eigene Vergangenheit wie auch seine eigene Zukunft unter der Form der Nichtung“ (EN 61). „Die Freiheit ist das menschliche Sein, das seine Vergangenheit aus dem Spiele setzt, indem es sein eigenes Nichts absondert“ (EN 65).

Sartre unterscheidet seine in der Existenz begründete Freiheitslehre von der des Descartes¹², die in der ratio gründete und Freiheit des Denkens war: zu denken oder nicht zu denken, während die klare Idee die Zustimmung notwendig nach sich zog. „Die cartesische Freiheit mündet in die christliche ein, die eine falsche Freiheit ist. Der cartesische Mensch wie der christliche sind frei für das Böse, aber nicht für das Gute, frei für den Irrtum, aber nicht frei für die Wahrheit.“ Absolut frei war für Descartes nur Gott: Schöpfer aller Möglichkeiten, alles Wahren und alles Guten. Diese absolute und grenzenlose Freiheit, die Descartes also wohl gekannt, aber aus Angst vor der Inquisition in Gott verlegt habe, nimmt Sartre für den Menschen in Anspruch.

Die Freiheit ist das Zentrum im Menschen, von dem aus alles genichtet wird, jene Leere im Menschen, in die das En-soi nicht ohne Zustimmung des Menschen eindringen kann (EN 77, 721). Sie kommt beim Menschen nicht als eine Eigenschaft unter andern zu seinem Wesen hinzu, sondern sie ist sein Wesen oder besser noch, mit der Freiheit ist ihm sein Wesen in die Hand gegeben (EN 61). „Der Mensch ist frei, der Mensch ist Freiheit“ (EH 37). Die Freiheit ist geradezu die Definition des Menschen (EH 83). Die einzige Grenze der Freiheit ist sie selbst: sie kann nicht Nicht-Freiheit sein, „der Mensch ist verdammt frei zu sein“ (EH 37). „Ich habe erkannt, daß der Mensch ein Wesen ist, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, und daß er ein freies Wesen ist, das unter verschiedenen Um-

¹¹ Homo viator. 1944. Ausg. 1947, S. 249.

¹² Introduction à Descartes. Paris 1946. S. 42 f.

ständen nur seine Freiheit wollen kann“ (EH 84). Während der Gemeinsinn in der Freiheit ein hohes Gut sieht, für das man kämpft, ist sie nach Sartre eine schwere Last, weil in ihr die Verantwortung wurzelt. Seine Freiheit ist offenbar nicht die unsere, nämlich Spontaneität, bewußte Entscheidung, sondern Freiheit nennt er schon das Existieren selbst, das sich aus Mangel in eine der sich ihm auftuenden Seinsmöglichkeiten ergießt (EN 652).

Wohl gibt es gewisse Grenzen der Freiheit von den menschlichen Situationen her, z. B. durch die Geburt, durch die Sexualität usw., vor allem die „Grenzsituation“ des Todes (EN 632 f.). Diese Situationen wählen wir nicht, sondern finden sie vor, sie entspringen aus Körper und Trieb. Damit gibt Sartre, nebenbei bemerkt, schließlich doch gegen sich selbst eine Natur und einen angeborenen Charakter des Menschen zu. Aber nicht die Situationen entscheiden nach ihm, sondern sie rufen uns zur Entscheidung auf. Auch der Gefangene hat die Macht frei zu sein. Er kann sich entweder als Sklave fügen oder sich frei gegen sein Schicksal auflehnen und auf Befreiung sinnen (EN 635). „So bleibt die Freiheit, die meine Freiheit ist, total und unendlich“ (EN 632). Auch Grenzen der Freiheit von Gott her kennt Sartre nicht. Weil es keinen Gott gibt, gibt es auch keinen Gesetzgeber und keinen Herrn über uns, ist der Mensch völlig autonom. „Es gibt keinen anderen Gesetzgeber als er selbst“ (EH 93). Die physische Freiheit wird zu moralischer Ungebundenheit.

Der Held in dem Freiheitsroman „Les Chemins de la liberté“, der Philosophieprofessor Mathieu, ringt sich allmählich zu solch absoluter Freiheit durch und erfährt denn auch an sich die Last der Freiheit: „Die Freiheit, das ist das Exil, und ich bin verdammt, frei zu sein“ („Le Sursis“ 285). Vor allem aber verkörpert Orest, der Held in „Les Mouches“, Sartres Ideal der vollen Freiheit und stellt sich Jupiter gleich. Da sagt Jupiter zu Aegist, dem Herrscher von Argos: „Das gleiche Geheimnis lastet schwer auf unsern Herzen . . . das schmerzliche Geheimnis der Götter und Könige: daß nämlich die Menschen frei sind. Sie sind frei, Aegist, aber sie wissen es nicht“ (S. 77). Orest weiß es: „Ich bin weder Herr noch Knecht, Jupiter. Ich bin meine Freiheit.“ In Trotz gegen Gott wählt er kaltblütig und ohne Reue den Mord an dem König Aegist, dem Mörder seines Vaters, als seine Tat, zeigt so den Leuten von Argos, daß sie frei sind und erlöst sie auf diese Weise von Gott und den „Fliegen“ ihrer Gewissensbisse, während die Mitwisserin Elektra reuig-knechtisch in die Sklaverei des Gottes zurückkehrt.

„Fortwährender Entwurf“ — „fortwährendes Scheitern“

Der Mensch schafft sich, d. h. er ist sein eigener Entwurf (projet), er existiert erst und entwirft sich in die Zukunft. „Der Mensch ist zuerst Entwurf, der sich subjektiv lebt, anstatt ein Moos oder ein Moder oder ein Blumenkohl; nichts existiert vorgängig zu diesem Entwurf, nichts im intelligiblen Himmel (Wesenheit. D. Vf.), und der Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein entworfen haben wird“ (EH 23). Indem der Mensch im Entwurf sich selbst wählt, „wählt er alle Menschen.“ „Tatsächlich gibt es nicht einen unserer Akte, der, indem er den Menschen schafft, wie wir ihn wollen, nicht gleichzeitig ein Bild des Menschen schafft, wie wir glauben, daß er sein muß“ (EH 25). „Wenn wir unser Bild formen, ist dieses Bild gültig für alle und für unsere Epoche ganz und gar“ (EH 26). „Indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen“ (EH 27).

Dieser Entwurf darf nicht als bewußtes Wollen und empirisches Entscheiden aufgefaßt werden, wie etwa heiraten wollen, sondern ist eine ursprünglichere Wahl, aus der das bewußte Wollen entspringt (EH 23). „Der Urentwurf (le projet originel) eines Pour-soi kann nur auf Sein zielen“ (EN 651).

Er entspringt dem Seinsverlangen des Menschen, das alles empirische Verlangen (z. B. Eifersucht, Geiz etc.) durchdringt und in ihm sich bekundet (EN 652).

„Es gibt Realität nur in der Tätigkeit . . . der Mensch ist nichts als sein Entwurf; er existiert nur in dem Maße, wie er sich verwirklicht; er ist also nichts als die Summe seiner Akte, nichts als sein Leben“ (EH 55). „Was wir sagen wollen, ist, daß der Mensch nichts anderes ist als eine Reihe von Unternehmungen, daß er die Summe, die Organisation, die Gesamtheit der Beziehungen ist, die seine Unternehmungen darstellen“ (EH 58). M. a. W. auch der Mensch ist nur die Summe seiner Erscheinungen (Phaenomenalismus). Sartre's letzte ontologische Weisheit über die Würde der menschlichen Person ist: „Das Four-soi ist effektiv ein fortwährender Entwurf, sich selbst als Seiendes zu begründen, und ein fortwährendes Scheitern dieses Entwurfs“ (EN 714).

„Totale Verantwortung“ — „keine Entschuldigungen“

Weil der Mensch sich frei in die Zukunft entwirft, trägt er auch die Verantwortung für seine Zukunft. „Der Mensch, ohne jede Stütze und ohne jede Hilfe, ist verurteilt, in jedem Augenblick den Menschen zu erfinden“ (EH 38). In seinen freien Handlungen baut er sein Wesen (d. h. das, was ‚gewesen‘) auf, gibt sich selbst seine Natur. „Der Mensch ist nichts anderes als das, was er aus sich macht“ (EH 22). „Der Existentialist sagt, daß der Feige sich feige macht, daß der Held sich zum Helden macht“ (EH 61). So ist jeder Mensch der Besitzer seiner selbst und trägt „die totale Verantwortung für seine Existenz“ (EH 24).

Diese Verantwortung ist um so größer, als wir mit dem Entwurf unseres eigenen Werdens zugleich das Bild des Menschen überhaupt entwerfen, wie wir ihn wollen und für gut halten. „So ist unsere Verantwortung viel größer, als wir voraussetzen konnten, denn sie verpflichtet die ganze Menschheit“ (EH 26). „Jeder ist verantwortlich für alle Menschen,“ (EH 24). Der Mensch kann sich nicht auf Veranlagung oder Leidenschaft oder äußere Verhältnisse berufen, er „findet keine Entschuldigungen“ (EH 36 und 37).

„Der Mensch ist Angst“

Aus dem Gefühl der totalen Verantwortlichkeit für sich und die ganze Menschheit ergibt sich für Sartre die Angst als ein Grundphänomen der menschlichen Existenz. Sie ist bei ihm nicht so sehr Angst vor dem Nichts und dem Tode (Heidegger), sondern ist Folge der Freiheit und zugleich deren Enthüllung. Während die Furcht (*la peur*) sich auf äußere Gegenstände, Situationen und Ereignisse richtet (z. B. öffentliches Auftreten), bezieht sich die Angst (*l'angoisse*) auf das Subjekt. Man ängstigt sich um sich selbst, ob man sich z. B. in der gegebenen Situation richtig verhält (EN 66). Nur meine zukünftigen Haltungen sind meine eigenen Möglichkeiten. Für sie besteht keine strenge Kausalgesetzlichkeit, wie für die äußere Natur, gilt kein „streng psychischer Determinismus“ (EN 68). „Ich kann meine Zukunft nicht sicher voraussehen, denn ich bin nicht der, der ich sein werde“: die Zeit trennt mein jetziges Ich von dem zukünftigen; mein jetziges Sein ist nicht der adäquate Grund des späteren und auch die äußeren Dinge bestimmen nicht eindeutig mein zukünftiges Verhalten. Andererseits bin ich doch in etwa der, der ich sein werde: es ist ja meine Zukunft, um die ich Sorge. Sartre stimmt Ponge bei: „Der Mensch ist die Zukunft des Menschen“ (EH 38). Also: „Ich bin der, der ich sein werde, auf die Art, daß ich es nicht bin“ (EN 69).

„Gerade dieses Bewußtsein, seine Zukunft nur in der Art des Nichtseins zu sein, ist es, was wir die Angst nennen“ (EN 69). Neben diese „Angst vor

der Zukunft“ tritt auch „die Angst vor der Vergangenheit“ (EN 69). Solche erlebt etwa der leidenschaftliche Spieler, der seinen festen Vorsatz, nicht mehr zu spielen, bei nächster Gelegenheit schwinden sieht und „in der Angst gerade die totale Unwirksamkeit des vergangenen Vorsatzes erfährt“, „Nachdem ich mich eingeschlossen habe in den magischen Kreis eines Vorsatzes, erfahre ich mit Angst, daß nichts mich hindert zu spielen“ (EN 70). „Die Angst ist nach mir der totale Mangel einer Rechtfertigung bei der gleichzeitigen Verantwortung im Anblick aller“ und insofern ein Dauerzustand (EH 100): Die dauernde Fragwürdigkeit der Freiheit, das Gefühl der Leere, die Hoffnungslosigkeit, der Schwindel über dem Abgrund des Nichts. „Der Existentialist erklärt willig, daß der Mensch Angst ist“ (EH 27/28).

„Eine nutzlose Leidenschaft“

Weil das Sein, das ich im Entwurf will, ein definitives und unzerstörbares ist, zielt der Entwurf auf ein En-soi. Mein Entwurf etwa, ein tüchtiger General zu werden, will das für alle Zeit und realisiert sich somit erst mit dem Ende des Lebens, also im Übergang zum En-soi. Menschliches Streben ist Streben nach Fülle, nach Übereinstimmung mit sich selbst, also wieder nach dem En-soi. „So ist die menschliche Realität Verlangen, ein En-soi zu sein“ (EN 653). Ich möchte wohl ein Pour-soi sein, aber nach Art eines En-soi; oder ich verlange nach einem En-soi, aber in Bewußtsein und Fortschritt, also nach Art eines Pour-soi. Endgültig schwebt somit meinem Entwurf immer die Synthese „En-soi-pour-soi“ vor. Dieser Begriff ist aber widerspruchsvoll, denn ich kann das En-soi nicht erreichen, ohne das Pour-soi zu verlieren und umgekehrt. En-soi und Pour-soi nichten sich gegenseitig. So lebe ich wesentlich einer eiteln Hoffnung. „Deshalb ist die menschliche Wirklichkeit in ihrem Sein eine leidende“, „sie ist also von Natur aus unglückliches Bewußtsein, ohne die Möglichkeit, aus dem Zustande des Unglücks herauszukommen“ (EN 134). Wahrhaftig: „Der Mensch ist eine nutzlose Leidenschaft“ (EN 708).

„Ein mißlungener Gott“

Sartres Mensch soll sein „wie Gott“: absolut frei, Schöpfer seiner Natur. Er will auch sein „wie Gott“. Das von uns erstrebte En-soi-pour-soi „ist ein Ideal, das man Gott nennen kann“ (EN 653). Die Synthese des En-soi und Pour-soi wäre die *causa sui*. Man muß das reale Seinsganze als den Versuch auffassen, die Würde der *causa sui* zu erlangen. „So kann man den grundlegenden Entwurf der menschlichen Realität am besten verständlich machen, wenn man sagt: der Mensch ist das Seiende, das entwirft, Gott zu sein“ (EN 653). „Menschsein heißt nach Gottsein streben“ (EN 653). Da es diese Synthese nicht geben kann, „spielt alles sich so ab, als ob die Welt, der Mensch und der Mensch in der Welt es nur zur Verwirklichung eines mißlungenen Gottes brächten“. „Es ist das ewige Scheitern, das zugleich die Unauflösbarkeit und die relative Unabhängigkeit des En-soi und Pour-soi erklärt“ (EN 717).

„Im Herzen des Überstiegs“

„Das Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas; das bedeutet, daß die Transzendenz eine konstitutive Struktur des Bewußtseins ist, d. h. daß das Bewußtsein entsteht, gerichtet auf ein Sein, das es nicht ist“ (EN 28). Der Mensch ist also wesentlich Überstieg (*dépassement*), ist immer außer sich selbst, über sich hinaus.

Er übersteigt sich, indem er sich in die Zukunft entwirft und den Menschen schafft (EH 92). So sucht er ein Ziel außer sich, nämlich Befreiung, Selbstverwirklichung als freier Mensch (EH 94). Das Pour-soi übersteigt sich auch, indem es außer sich etwas setzt, das nicht es selbst ist, nämlich die Welt. Ich setze diese Welt, aber dann schließt sie mich ein, umgibt mich, ich bin in sie gebannt, ich bin ein „In-der-Welt-Seiendes“. „Das Sein ist überall, gegen mich, um mich herum, es lastet auf mir, liegt mir auf dem Halse, ich bin ständig darauf angewiesen, Seiendes unter Seiendem zu sein“ (EN 270). Bald freundlich, bald feindlich, bald als Hindernis, bald als Werkzeug (outil) treten mir die Dinge gegenüber. Weil ich so im Mittelpunkt meiner Welt als Ganzheit stehe und in ständigem Kontakt mit ihr, bin ich ein „In-der-Mitte-der-Welt-Seiendes“ (Etre-au-milieu-du-monde), um das herum sich die Dinge ordnen (EN 381).

„Aber das Sein, zu dem hin die menschliche Realität sich übersteigt, ist nicht ein transzendenter Gott: es ist im Herzen der menschlichen Realität selbst, es ist nur sie selbst als Totalität“ (EN 133). Sartre will die Transzendenz nicht im Sinne eines Transzendenten, vor allem nicht im Sinne Gottes, verstanden haben (EH 92). Der Mensch übersteigt sich über das andere endgültig nur hin zu sich selbst, er ist dieser Überstieg, „er ist im Herzen, im Zentrum dieses Überstiegs“ (EH 93).

Widerstreiter Gottes

„Es gibt zwei Arten von Existentialisten: die ersten, die christlich sind und zu denen ich Jaspers und den Katholiken Gabriel Marcel rechne; auf der andern Seite die atheistischen, unter die man Heidegger einreihen muß und ebenso die französischen Existentialisten und mich selbst“ (EH 17). Zum mindesten für Sartre selbst wird man dieser seiner Charakterisierung glauben dürfen. Er entdeckt als Irrationalist in sich keine Erkenntniskraft und keine Stimmung, die ihm Gott enthüllte.

Daß er im Interesse der Selbstständigkeit des En-soi einen Schöpfer desselben als ein Vorurteil ablehnt, hörten wir schon. Ebenso wenig kann der Mensch von Gott geschaffen sein, sonst müßte er nach einer vorgängigen Idee Gottes geschaffen sein und deshalb von Anfang an eine feste Natur haben. Dagegen „wenn Gott nicht existiert, gibt es wenigstens ein Seiendes, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht . . . und dieses Seiende ist der Mensch“ (EH 21). Ja, es gibt nicht bloß keinen Gott, es kann keinen geben, weil „die Idee Gottes widerspruchsvoll ist“ (EN 708). Man müßte sich Gott doch denken als „die unmögliche Synthese des En-soi und Pour-soi“. Gott müßte zugleich En-soi sein, weil ganz Positivität und Grund der Welt — und zugleich Pour-soi, weil Selbstbewußtsein und notwendiger Grund seiner selbst (EN 133).

Aus seiner Subjektivität ergibt sich für Sartre ein stimmungsmäßiger Grund gegen Gott. Er sieht sich durch einen überweltlichen und allwissenden Gott in seiner Freiheit, „der einzigen Quelle der menschlichen Größe“¹⁴, bedroht. Schon vom fremden menschlichen Blick werden wir Sartre noch behaupten hören, daß er ihn zum Objekt, zum En-soi, zur bloßen Sache mache und der Freiheit beraube. Wie könnte er den göttlichen Blick, der immer, überall, unausweichlich und ganz durchbohrend auf ihn gerichtet wäre, ertragen? „Gott ist hier nur der Begriff des Anders bis zur Grenze getrieben“ (EN 324), ein absolutes „Subjekt, das nie Objekt für mich werden kann“. Einen Gott annehmen hieße, mich selbst ewig zum Objekt für ihn degradieren, mir selbst

¹⁴ Temps modernes. Nr. 1, S. 17. 1946.

entfremdet existieren, mir das Maß meines Seinsollens von außen holen, in ständiger Scham und Angst vor Gott stehen (EN 350). Die menschliche Freiheit ist es, die Gott ins Nichts versinken läßt.

Sartre muß freilich gestehen: „Gott ist tot, aber der Mensch ist nicht gleichermaßen gottlos geworden“¹⁵. Die moderne Menschheit schweigt zwar von Gott, aber das religiöse Bedürfnis besteht bei ihr fort. Aus der Auflehnung des modernen freien Menschen gegen den innerlich doch noch geglaubten Gott deutet Sartre manche religiöse Perversitäten. „Die schwarzen Messen, Profanierungen von Hostien, teuflische Gesellschaften etc. sind ebenso viele Anstrengungen, dem absoluten Subjekt (Gott) den Objektcharakter aufzuzwingen. Indem ich das Böse als solches will, suche ich die göttliche Transzendenz, für die das Gute die ihr entsprechende Möglichkeit ist, als eine bloß gegebene zu betrachten, über die ich hinwegschreite hin zum Bösen. So ‚mache ich Gott leiden‘, ‚erzürne‘ ihn usw. Diese Versuche, die die absolute Anerkennung Gottes als eines nicht objektivierbaren Subjektes einschließen, tragen ihren Widerspruch in sich und sind eine Kette von Niederlagen“ (EN 350 f.). Sartre selbst will unter Ausschluß jeder göttlichen Transzendenz den Menschen rein diesseitig und aus sich selbst verstanden wissen. „Wir leben auf einer Ebene, wo es nur Menschen gibt“ (EH 36).

„Zeitlichkeit“

Das Pour-soi ist nicht, sondern wird immer, bildet sich ständig: es ist Zeitlichkeit (EN 636). Wenn ich im Bewußtsein das „Cogito ergo sum“ erlebe, so liegt in dem „ich bin“, daß ich schon bin (Faktizität), ich habe also schon in der Vergangenheit existiert. Nach Sartre hätte Descartes deshalb sagen müssen: „Ich denke, also war ich“. Sage ich statt dessen: „Ich denke, also bin ich gewesen“, dann spiele ich auf diese meine Vergangenheit an, die verfestigt ist, unwiederbringlich, ein statisches Sein, ein En-soi geworden ist. „Ich bin“ bedeutet: ich zerstöre das, was ich war, meine Gegenwart löscht meine Vergangenheit aus, d. h. ich bin nichtend. Dies ist das Sein des Pour-soi (EN 127 f.). Die Gegenwart erscheint immer als nichtend, ich setze zwischen mich und meine Vergangenheit das Nichts¹⁶. Wog bei Kierkegaard und Jaspers der Augenblick als Atom der Ewigkeit über und bei Heidegger die Zukunft, das

¹⁵ La temporalité chez Faulkner. N. R. F. 1939.

Vorlaufen zum Tode, so hat bei Sartre die Gegenwart das Übergewicht. Nur in der Gegenwart ist das Sein uns anwesend und ist das Pour-soi bei sich (EN 259). Die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft ist noch nicht. Ich habe zu sein, ich bin ein Seinsentwurf, ich werde sein, ich bin meine Zukunft. „Das Pour-soi ist Zeitlichkeit“ (EN 255). Nichtend erstreckt sich das Pour-soi in dreifacher Dimension: nicht mehr, was es war — noch nicht, was es sein wird — nicht, was es ist. „Sich vorweg, sich hinterher: niemals es selbst: En avant, en arrière de soi: jamais soi“ (EN 188). Die Zeitlichkeit ist „die innere Struktur des Seienden, das seine eigene Nichtung ist, d. h. sie ist die Seinsart, die dem Pour-soi eigentümlich ist“ (EN 188).

Auf der Flucht vor dem Tode

Sartre lehnt es ab, mit Heidegger den Tod in das Leben als „Sein zum Tode“ aufzunehmen, im Tode die Vollendung des Lebens zu sehen und aus dem „Vorlaufen in den Tod“ die Eigentlichkeit zu gewinnen. Dem Vorlaufen in den Tod widersprechen nicht nur der Lebensdrang und der Hang zur Alltäglichkeit, sondern der Tod selbst. Es ist Taschenspielererei, wenn Heidegger den Tod und durch ihn das Dasein individualisiert (Jemeinigkeit). Der vorbereitete Tod mag

¹⁶ Situations I, S. 153 f.

„meiner“ sein, aber nicht der mich überraschende. Einen einzelnen konkreten Tod, etwa die Hinrichtung in drei Tagen, kann man erwarten, nicht aber den Tod schlechthin. Das eigentümliche am Tode ist gerade, daß er unerwartet kommen kann (EN 615—620), ja fast immer „zu früh oder zu spät“ kommt (Huis clos). Man kann auch nicht im Tode etwa den auflösenden Akkord einer Lebensmelodie sehen wollen, dafür ist er zu absurd. „Es ist absurd, daß wir geboren sind, und es ist absurd, daß wir sterben“ (EN 631). Der Tod gibt dem Leben nicht den Sinn und die Eigentlichkeit, er nimmt ihm vielmehr allen Sinn, weil er nicht von der Freiheit abhängig ist (EN 623 f.). Er ist nicht meine Möglichkeit, sondern die Vernichtung aller meiner Möglichkeiten (EN 621), die „Mauer“, das Tor zum „Nichtmenschlichen“ (EN 615).

Das Pour-soi ist ein Sein, dem es immer um das Sein geht, das also ein Nachher fordert und deshalb für den Tod keinen Platz läßt (EN 624). In der Struktur des Pour-soi ist der Tod nicht enthalten, sondern nur in der des Etre-pour-autrui. Sterblich bin ich für die andern, nicht für mich. Indem der Tod aller Tätigkeit ein Ende setzt, stellt er „eine totale Enteignung dar“, „entfremdet uns ganz“, läßt mein Sein zum En-soi erstarren, ist der „Triumph des Andern über mich“ (EN 629), macht mich zur „Beute“ der Überlebenden und diese zum „Wächter“ über mich (EN 628).

Alles Subjektive geht im Tode verloren; der Tote ist als Objekt wehrlos den Blicken und Urteilen der Andern ausgeliefert, ein „überstiegener Überstieg“ (EN 628). Für mich ist er „Grenzsituation“, d. h. Grenze meines Entwurfs, „die sich meiner Wahl entgegenstellt und ihr entflieht“, die „mich aber nicht angreift“ (EN 632). In meiner Subjektivität, in meinem Entwurf entziehe ich mich deshalb dem Tode, halte mich unabhängig von ihm. (EN 632). Existentielles Leben sucht vor der Verfestigung im Tode ständigen „Aufschub“ (sursis), deutlicher gesagt: es flieht vor dem Tode. „Wir sterben immer noch obendrein“ (par-dessus le marché) (EN 633).

„Zu viel für alle Ewigkeit“

Obschon nichts, ist das Pour-soi doch, nach Art eines „Ereignisses“ (événement), faktisch, zufällig und ohne Grund. „Es ist, sofern es in einer bestimmten Lage erscheint, die es nicht gewählt hat . . . sofern es in eine Welt geworfen ist, einer ‚Situation‘ überlassen; es ist, sofern es reine Zufälligkeit ist.“ „Was bin ich? Ein Seiendes, das nicht sein eigener Grund ist, das, sofern es ist, auch ein Anderes sein könnte“ (EN 122). Wir sind zwar in der Welt, aber zerbrechlich, endlich, dem Sein entfremdet, dunkel und feindlich steht es uns gegenüber. Man kommt sich vor, wie ein „Eindringling“ (intrus) in der Welt. In „Les Mouches“ (III,2) macht Jupiter es dem Orest klar: „Du bist nicht daheim, Eindringling; Du bist in der Welt wie der Dorn im Fleisch, wie der Wilddieb im herrschaftlichen Wald.“

Faktizität, Zufälligkeit, Grundlosigkeit, Absurdität, das alles faßt Sartre in den Begriff „Zu viel“ (de trop). Was Roquentin in „La Nausée“ von allen Existenzen sagte, gilt auch vom Menschen: „Ich selbst war zu viel . . . ich träumte undeutlich, mich irgendwie auszumerzen, um wenigstens eine dieser überflüssigen Existenzen zu vernichten. Aber selbst mein Tod wäre noch zu viel gewesen. Zu viel meine Leiche, mein Blut auf diesen Steinen . . . und das angefressene Fleisch wäre zu viel gewesen in der Erde, die es aufgenommen hätte; auch meine Gebeine schließlich, blank, poliert, sauber und rein wie Zähne, sie wären noch zu viel — ich war zu viel für alle Ewigkeit“ (168; cf EN 34).

Von Selbstmord will Sartre trotz aller Absurdität nichts wissen. Als Akt des Lebens müßte auch der einen Sinn haben, und zwar von der Zukunft her, die er aber als letzter Akt gerade abschneidet. „Der Selbstmord ist eine Absurdität, die mein Leben im Absurden versinken läßt“ (EN 624).

Sozialtheologie als Aufgabe

Von L. H. Ad. Geck, Königswinter

Wenn es brennt, dann greift der Alltagsmensch zu irgendeinem nahe-
liegendem Mittel, um das Feuer zu löschen. Vermeint er aber, daß er
mit dem Feuer nicht fertig werden könnte, so läßt er das Feuer und
rennt zum Feuermelder, um Hilfe zu erhalten. Auch der Leiter der
Feuerwehr wird, um des Feuers Herr zu werden, nach einigen ersten
Anordnungen noch bevor er seine entscheidenden Kommandos gibt zur
Bekämpfung des Feuers, einen weiten und tiefen Blick zur Erfassung
der Gesamtlage als seine vorzügliche Aufgabe betrachten.

Kommt es nicht auch bei Überwindung des sozialen Brandes, bei
Lösung der sozialen Frage, bei Ausschaltung der sozialen Schwierig-
keiten entsprechend darauf an, neben einigen ersten Anordnungen sofort
eine tiefere Besinnung anzustellen über die Ursachen des sozialen
Brandes, um nach den Anordnungen zur Eindämmung der Schwierig-
keiten den Grund und den Weg zu einem Neubau des Soziallebens,
zu einer Sozialreform zu finden?

Für jede Sozialreform ist erforderlich, daß sie einen echten Sozial-
geist sich institutionell auswirken läßt im Hinblick auf die Realisie-
rung eines sozialen Ordnungsbildes. Institutionen allein — etwa eine
neue Eigentumsordnung, ein Mitberatungs- oder Mitbestimmungsrecht
in der Arbeitsstätte, eine berufsständische Ordnung — können keine
soziale Neuordnung von Dauer heraufführen oder sichern. Die Haupt-
aufgabe des Sozialreformers ist also, die rechten Institutionen aus dem
rechten Geist heraus wachsen zu lassen, auf dessen Grundsätzen zu
gründen und in ihnen zu erhalten.

Das Notwendige über den rechten Geist bzw. die rechten Grundsätze
zur Sozialreform sagt dem Christen die christliche Soziallehre.

Die christliche Soziallehre hat sich, geschichtlich gesehen, im Zusam-
menhang mit einer Bewegung der christlichen Sozialreform seit der
ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt. Beide sind Ruhmesblätter
in der Geschichte der Kirche Jesu Christi. Aber sie tragen auch die
Beschränktheiten des Geschichtlichen an sich. Wenn man heute weniger
von der christlichen Sozialreform sprechen hört und mehr von einem
sogenannten „christlichen Sozialismus“ oder einem sogenannten „Sozia-
lismus aus christlicher Verantwortung“, ist das nicht ein Zeichen dafür,
daß die wohl vorzüglich in der Liebe begründete Idee der geschichtlichen
Sozialreform schließlich an Leben verloren hatte, der christlich-soziale
Impuls verebbte, weil er nicht mehr von der Lebendigkeit einer tief-
begründeten Idee getragen und genährt wurde? Welches war denn das
Ordnungsbild, das diese Reform als Neuformung oder Neuordnung
schließlich realisieren wollte? Und was war der eigentlich christliche
Gehalt der bisherigen christlichen Sozialreform, als sie in das Gleichmaß
der Tage gekommen war? War sie wirklich eine auf die Tiefen des
gottmenschlichen Lebens Jesu Christi sich gründende Reform des Zu-
sammenlebens der Menschen? Welche spezifisch christlichen Kräfte
stehen überhaupt heute hinter dem, was man soziale Aktion nennen kann?

Wenn man heute die christliche Sozialreform verlebendigen will — und es ist höchste Zeit, daß dies geschieht! — muß man da nicht, nachdem die Liebe weithin erkaltet ist, der Sozialreform neue Antriebe geben, indem man aus der Tiefe wissenschaftlicher und religiöser Betrachtung und Besinnung ihr eine neue Grundlage verschafft, welche ihr einen neuen Nährboden gibt und zwar, indem man die überzeitliche Soziallehre des Christentums deutlich macht, die als dauernde Aufgabe dieser Zeitlichkeit eine fortgesetzte zeitliche Realisierung eines überzeitlich begründeten Ordnungsbildes heilsmäßig und heilsgeschichtlich gebieterrisch verlangt? Nachdem die Säkularisierung des Menschenlebens sogar die Christen weithin eingenebelt hat, müssen wir da nicht wieder mutig vorstoßend hintreten zu dem, der allein aus einer letzten Tiefe Kommandes sagen kann und uns alles Notwendige auch gesagt hat: zu Gott? Das aber bedeutet, wissenschaftlich gesehen, wir müssen aus der Offenbarung Gottes heraus die Gesetze der Sozialreform ergreifen, die Sozialreform sich erheben lassen auf dem Wurzelboden und aus der Wurzelkraft einer Sozialtheologie.

Ist die christliche Theologie die auf Grund der göttlichen Offenbarung erarbeitete Wissenschaft von Gott und Seiner Schöpfung in ihrer Beziehung zu Gott, so dürfte neben einer biblischen, einer dogmatischen, einer historischen Theologie, einer Moraltheologie und einer Pastoraltheologie auch eine Sozialtheologie Platz haben. Diese würde — als Teil einer noch zu entwickelnden Theologie des Alltagslebens — nach einer ersten Definition das soziale Sein zu ihrem Gegenstande haben.

Aber eine solche Sozialtheologie gibt es noch nicht. Auch die Bezeichnung „Sozialtheologie“ ist ganz und gar ungeläufig. Daher steht die Aufgabe groß vor unserer Zeit, eine Sozialtheologie wissenschaftlich zu begründen, hierbei sich ebenso über die Hemmnisse der ängstlich Besorgten und Zaudernden hinwegzusetzen wie dem ungestümen Drang von Leichtentflammten die nüchtern-wissenschaftliche Mäßigung aus christlicher Klugheit entgegenzuhalten.

Wer aus systematischem Zweifel nach der Berechtigung einer Sozialtheologie fragt, mag die zur Sozialtheologie führenden Wege, wenigstens zum Teil, betrachten.

Der Vertreter der Sozialwissenschaften in ihrem weltlichen Begriff als natürliche Wissenschaft — zum Unterschiede von der Theologie als Offenbarungswissenschaft — wird, wenn er etwa über die Soziologie und die Sozialpsychologie oder sonstwie zu einer Sozialphilosophie als Prinzipienlehre vom Zusammenleben der Menschen vorgedrungen ist, feststellen können oder müssen, daß die natürliche Wissenschaft ihn gewisse Grenzen des Wissens oder Erkennens nicht überschreiten läßt. Mag er auch einen noch so starken Drang nach Überschreiten dieser Grenzen verspüren, er muß sich als Fachwissenschaftler sagen, daß er den Grundsätzen seines Berufes bzw. seiner Wissenschaft untreu wird, wenn er über Mutmaßungen hinausgeht und etwas behaupten will von dem, was jenseits der Grenzen seines Gebietes liegt. Der christliche Vertreter der Sozialwissenschaften allerdings, dem es sicher ist, daß es über dem natürlichen Wissen hinaus noch etwas gibt, ein Gewißsein aus dem Glauben oder ein Glaubenswissen, wird als Wissenschaftler ob der

Grenze seines Wissensbereiches — ungeachtet eigener glaubensmäßiger Ansicht oder Überzeugung — von der Theologie mit Bezug auf das Zusammenleben der Menschen Aufklärungen bzw. Aussagen verlangen können, welche sein Wissen weiterführend vertiefen aus dem Offenbarungswissen, eben in sozialtheologischen Darlegungen. Damit ist der Theologe vor die Aufgabe einer Sozialtheologie gestellt.

Aber der Theologe könnte oder müßte auch von sich aus zu einer Sozialtheologie kommen, wozu sich für ihn die verschiedensten Anlässe oder Wege bieten. Er, der in besonderer Art weiß, was Leben ist, ist sich auch ganz einfach klar darüber, daß wenn irgendetwas wirklich aus einer letzten Tiefe Kommendes zu einer Lebensfrage gesagt werden soll, daß dann sich Gott selbst äußern muß, was er bekanntlich „vielmals und auf vielerlei Weise“ getan hat, schließlich gar durch Seinen Sohn (Hebr. 1, 1—2), in der göttlichen Offenbarung, welche die Theologie darstellt bzw. erschließt; und er wird nicht geneigt sein anzunehmen, daß Gott über eine so wichtige und schwierige Aufgabe wie das Zusammenleben der Menschen sich nicht geäußert haben sollte. Vor allem aber, wenn er von einem Aufblühen der Sozialwissenschaften erfährt, wird er auf die Frage nach dem Zusammenhang der Sozialwissenschaften und der Theologie kommen und sich ihm damit das Problem einer Sozialtheologie auftun. Nicht zuletzt kann der Theologe auch angesichts der ungeheuren sozialen Schwierigkeiten trotz der Sozialreform, der staatlichen Sozialpolitik, der Einzelhilfe zu der Annahme kommen, daß die Versuche zur Lösung der sogenannten sozialen Frage deshalb nicht zum Erfolge kamen, weil die Maßnahmen mehr oder minder vom Oberflächlichen ausgingen und Äußeres gestalten wollten, ohne die sozialen Änderungen oder Neuordnungen aus der Tiefe des Lebens und nach den tief begründeten Gesetzen oder Prinzipien des Lebens anzustreben. Vor allem auch konnte ihn das Suchen nach dem Christlichen in der christlichen Sozialreform auf einen „toten Punkt“ bringen und nach den christlichen Prinzipien des Zusammenlebens fragen lassen.

Wenn trotzdem der Aufbau einer Sozialtheologie noch nicht systematisch in Angriff genommen wurde und als Aufgabe vor uns liegt, ja selbst die Idee der Sozialtheologie noch nicht ihre Feuerprobe bestanden hat, so hängt das vorzüglich mit der Entwicklung der Dogmatik und dem sich daraus ergebenden Aufbau der Dogmatik zusammen. Denn so sehr diese einer Systemidee folgt, so wenig ist sie doch systematisch nach den verschiedenen Seiten ausgebaut worden, in manchem nur beiläufig und infolge einzelner Gelegenheiten. Insbesondere fehlt der katholischen Dogmatik ein ausgearbeiteter Teil, der eine Theologie des Alltagslebens bieten würde¹. Eine Theologie des Alltagslebens müßte zwangsläufig bald zu einer Theologie des Zusammenlebens der Menschen, d. h. zu einer Sozialtheologie kommen.

Wie der Theologe so könnte auch der Laie mit wissenschaftlichem oder tieferem religiösen Interesse zu einer Sozialtheologie bzw. ihrer Problematik vordringen. Wird ihm doch von früher Kindheit an in der

¹ Vgl. bespw. E. Peterson: Die Theologie des Kleides. In: Benediktin. Monatschrift 16. Jg. (1934); L. H. Ad. Geck: Vom Sinn der Wohnungsnot. In: Begegnung 2. Jg. (1947); derselbe: Vom Sinn der Hungersnot. Ebenda.

Religionslehre immer wieder gesagt, daß der Mensch als ein Bild Gottes erschaffen wurde und zur Lebensaufgabe hat, sein persönliches Menschenbild wieder nach dem Bilde Gottes zu formen, das durch die Sünde in ihm gestörte Gottesbild seiner Person ebenbildlich wieder herzustellen. Wer diese Individualreform in der Gestalt der „reparatio ad imaginem Dei“ als Aufgabe lebendig mit sich herumträgt und alsdann eines Tages vor die Sozialreform gestellt wird, dem mag es in seinem Suchen aufleuchten, daß der Mensch, jeder Mensch eigentlich vor einer Doppelaufgabe der „reparatio“ steht, der Individualreform und der Sozialreform, welche gleiche Ausgangspunkte und harmonisierende Ziele haben und deshalb auch sonstwie irgendwelche Beziehungen aufweisen. Denn nicht nur der Einzelmensch wurde durch die Sünde der Stammeltern getroffen, sondern die ganze Schöpfung; also wurde vor allem auch die menschliche Gemeinschaft, die Verbundenheit der Menschen, das Sozialleben deformiert, bedurfte der Erlösung, um durch das Werk Jesu Christi wieder zur Urform kommen zu können und durch das subjektive Werk der einzelnen Menschen wieder wirklich zur Urform des Soziallebens zurückzukommen, um sie in der Gemeinschaft der Heiligen schließlich zu realisieren. Die konkrete Inangriffnahme der beiden Reformen im persönlichen Leben erinnert daran, daß die Individualreform gesehen werden muß als „reparatio ad imaginem Dei Trinitatis“; und damit leuchtet dem Menschen auch das Ordnungsbild der Sozialreform auf, eben das Leben der allerheiligsten Dreifaltigkeit im Sinne des Lebens der drei göttlichen Personen als Urbild und Idealbild des menschlichen Zusammenlebens.

So ergibt sich als Ziel aller echten Sozialreform, das Zusammenleben der Menschen derart neu zu gestalten, daß es der Urform und damit der vollkommensten Form des Zusammenlebens, eben dem Zusammenleben der drei göttlichen Personen, im Grunde entspricht. Der Weg zu diesem letzten Ziel wird gekennzeichnet durch die Einhaltung der christlichen Sozialprinzipien. Diese herauszuarbeiten ist Aufgabe der christlichen Sozialtheologie.

Wenn nun die Sozialtheologie als Aufgabe gestellt ist, dann fragt es sich, wo Ansatzpunkte zur tieferen Erfassung wie Erfüllung dieser Aufgabe vorliegen.

Nachdem man schon etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von „Sozialpolitik“ wie von „Sozialpädagogik“, seit 1870 auch von „Sozialpsychologie“ sprach, und diese Worte seit 1890 häufiger gebraucht wurden, wäre es fast überraschend, wenn nicht auch gelegentlich von einer Sozialtheologie gesprochen worden wäre. Der Bonner Professor der Apologetik W. Ph. Englert verfaßte 1889 eine — allerdings erst 1897 zu Regensburg erschienene — Schrift „Arbeitergeistliche. Eine sozialtheologische Studie“, welche, soweit bis heute bekannt, erstmals die Idee einer Sozialtheologie wenigstens ganz flüchtig berührt². Er schlägt die Gründung einer Priesterkongregation vor, welche sich speziell der Arbeiterseelsorge widmen soll, und von deren Mitgliedern er ein „sozial-

² Vgl. auch etwa die Besprechung in der Zeitschrift „Christlich-soziale Blätter“ 30. Jg. (1897) S. 385—392 und 563—573.

theologisches Alumnat“ verlangt, wobei ersichtlich wird, daß für ihn Sozialtheologie eine äußere Vereinigung des Studiums der Soziologie mit dem Studium der Theologie bedeutet. Ebenso läßt auch die 1903 zu Leipzig in 2. Auflage (1. A. 1902) erschienene Schrift von A. Kalthoff „Das Christus-Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie“ begrifflich unbefriedigt. Kalthoff will die liberale Theologie durch eine soziale Theologie ersetzen, welche - für ihn - in der Entwicklungsidee wurzelt, und versucht, im Sinne einer solchen Sozialtheologie zu beweisen, daß das Christentum ein rein natürliches Entwicklungsergebnis ist, nämlich das einer sozialen Bewegung, die messianisiert wurde. In Anknüpfung an Kalthoff, Deißmann und andere protestantische Theologen schrieb dann 1915 F. X. Kiefl von einer sozialen Theologie im Sinne einer entsprechenden Strömung in der protestantischen Theologie³.

Inzwischen aber war auf katholischer Seite in einem mehr positiven Sinne eine Sozialtheologie berührt worden. Nach Veröffentlichung der Enzyklika „Rerum novarum“ schrieb noch im Jahre 1891 der französische Kardinal Bourret: „Ich habe oft in meiner Umgebung gesagt, daß das Konzil von Trient in etwa die Reihe der Lösungen gegeben hätte, welche sich auf die Dogmatik und die Moraltheologie beziehen. Es bliebe die Sozialtheologie zu entwickeln und festzulegen; und es scheint, daß dies die Aufgabe sein sollte des kommenden Konzils, dessen erste Sitzungen bereits im Vatikan gehalten wurden“⁴. Schließlich sprach 1927 René Brouillard in einem Zeitschriftenartikel von der Sozialtheologie, um ihre Wertschätzung zu heben und ihre Aneignung zu ermutigen, vorzüglich im Hinblick auf die Soziallehren der Päpste⁵. Er geht davon aus, daß es bereits eine Sozialtheologie gibt, daß sie ein definierbares Objekt und eine Methode habe, daß sie sich auf eine reiche Geschichte stützen kann, obgleich ihre Lehren in verschiedenen Teilen der heiligen Wissenschaft zerstreut sind. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Sozialtheologie der Päpste sich darstellt „vor allem als ein Teil der Moraltheologie, und zwar jenes Teiles, welcher den Menschen als Familienwesen, Bürger und Führer der bürgerlichen Gesellschaft sowie als Glied der großen Bruderschaft der Völker und der Kirche“ betrifft, und daß sie einen normativen Charakter hat.

Aus dem zuletzt Gesagten geht allerdings hervor, daß auch die Auffassung Brouillards von der Sozialtheologie noch einer weiteren Klärstellung bzw. ergänzenden Vertiefung bedarf. Denn wenn die Sozialtheologie als normative Disziplin hingestellt wird, so fragt es sich, woher sie ihre Normen bezieht und ob die Normen nicht ein seinsgerechtes Handeln verlangen, was aber eine nicht-normative oder seinswissenschaftliche Disziplin annehmen läßt.

Die notwendige Klärung über Begriff, Wesen, Aufgabe der Sozialtheologie als einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin wird gut tun,

³ F. X. Kiefl: Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums. Kempten und München 1915, insbes. S. 33-42.

⁴ Vgl. J. Bellamy: La théologie catholique au XIX^e siècle. Paris 1904, p. 177.

⁵ René Brouillard: La théologie sociale et les enseignements des souverains pontifes. In: Etudes (Paris) tome 191 (1927) pp. 385-405, insbes. S. 385, 396-397.

zunächst den Begriff bzw. den Tatbestand des Sozialen so klar wie möglich festzuhalten.

Das — auf das Lateinische „socialis“ bzw. „socius“ zurückgehende — Wort „sozial“ hatte ursprünglich die Bedeutung von „räumlich oder physisch mit jemand zusammen sein“, entsprechend dem deutschen Worte „gesellt“. Wie dieses Wort so wurde auch „sozial“ später außerdem für das nur geistige Zusammensein, das geistige Verbundensein verwandt. Da aber jemand, der mit einem anderen räumlich oder nur geistig verbunden ist, sich nicht bewegen kann ohne Rücksicht auf den Anderen, ist der ursprünglich nur zur Bezeichnung eines seinsmäßigen Tatbestandes gegebene Begriff des Sozialen mit einem normativen Begriff des Seinsollens bzw. der sittlichen Haltung — in der Bedeutung von „Rücksicht nehmen“ — gepaart worden. Um diese beiden Grundbedeutungen bewegen sich die vielerlei Verwendungen des Wortes „sozial“, seitdem es mehr und mehr zum Schlagwort wurde, in einem Vorgang, der durch das Erscheinen der Schrift über den „sozialen Vertrag“ von Jean Jacques Rousseau im Jahre 1762 ausgelöst wurde. In der modernen Sozialwissenschaft findet daher das Wort „sozial“ vorzüglich Verwendung in den seinsmäßigen Bedeutungen von „mehrmenschlich“ — d. h. mehrere Menschen betreffend — und „zwischenmenschlich“ — d. h. ein Geschehen zwischen zwei oder mehr Menschen betreffend.

Im Zusammenhang mit dieser begrifflichen Klärung gilt heute sozialwissenschaftlich als soziales Problem jedwede Fraglichkeit im Zusammenleben von Menschen, welche primär gegeben ist in einer Störung der Ordnung des Verhältnisses von Mensch zu Mensch, was durch zwischenmenschliche Prozesse und durch zwischenmenschliche Beziehungen geschehen bzw. der Fall sein kann, und welche sich sekundär zeigt in einer gleichen oder ähnlichen Lebenslage einer Anzahl von Menschen, die als Notlage — d. h. den Lebensbedürfnissen nicht entsprechend — zu bezeichnen ist. Demgemäß gelten als primäre soziale Probleme jene der Menschenordnung — des Verhältnisses von Mensch zu Mensch — als sekundäre Probleme jene der materiellen Verhältnisse — wie z. B. die Eigentumsverhältnisse — bzw. der wirtschaftlichen Wohlfahrt einer mehr oder minder großen Zahl von Menschen in irgendeinem Gesamt. Gemäß der Überzeugung, daß eine Lösung der sekundären sozialen Probleme zwar vorzüglich durch institutionelle Maßnahmen materieller Art angestrebt werden muß, daß aber ihre Dauerlösung nicht mit Sicherheit als gegeben angesehen werden kann, wenn nicht auch eine gleichzeitige Sicherung in der Ordnung der Verhältnisse von Mensch zu Mensch begründet wird, erhalten die primären sozialen Probleme einen gewissen Vorrang an Bedeutung im Bereich der sozialen Problematik überhaupt zuerkannt.

In Anknüpfung an diese sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse als Erkenntnisse natürlicher Wissenschaft wäre die Aufgabe der Sozialtheologie, eine Theologie des Sozialen zu liefern als Theologie des Zusammenlebens der Menschen im Hinblick auf die Ordnung der Verhältnisse bzw. des Verhältnisses von Mensch zu Mensch, als einen umschriebenen Ausschnitt aus der gesamten Theologie, eben den das Soziale betreffenden. Da nun als Theologie zu gelten hat die auf Grund der

göttlichen Offenbarung erarbeitete Wissenschaft von Gott und Seiner Schöpfung in ihrer Beziehung zu Gott, muß als Sozialtheologie angesehen werden die Wissenschaft vom Zusammenleben der Menschen in seiner Beziehung zu Gott. Da aber Gott ein dreipersonlicher Gott ist und auch das Zusammenleben der drei göttlichen Personen als analog sozial bezeichnet werden muß, wäre es genauer, die Sozialtheologie zu definieren als die Wissenschaft vom Zusammenleben der drei göttlichen Personen sowie vom Zusammenleben der Menschen in seiner Beziehung zum dreipersonlichen Gott. Nun ist aber die Lehre vom dreipersonlichen Gott bereits ein fester Teil der Dogmatik. Infolgedessen darf die Sozialtheologie damit beginnen, den Traktat „De Deo uno et trino“ erneut zu durchdenken im Hinblick auf den wissenschaftlichen Aufbau der Sozialtheologie, um anschließend das wesentliche soziale Sein und das wesens- oder seinsgerechte Seinsollen des Zusammenlebens von zwei oder mehr Menschen in seiner Beziehung zu Gott darzustellen unter Berücksichtigung der unwesentlichen oder abgearteten tatsächlichen Erscheinungen des menschlichen Zusammenlebens.

Dieser Aufbau muß zunächst abzielen auf die Darstellung einer Sozialtheologie als theologische Lehre von den christlichen Sozialprinzipien. Wenngleich diese Lehre aus der Gesamtheit der Glaubensquellen zu entwickeln ist und ihre Sätze zu beweisen sind wie dogmatische Sätze, wird sie doch gut daran tun, auszugehen von den sozialen Lebensgesetzen der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Deren oberstes und alles beherrschendes Sozialprinzip dürfte sein das Prinzip der Einheit, während die Mehrheit in der Einheit insbesondere die Charakteristika der Solidarität, der Subsidiarität der Liebe und der Gerechtigkeit aufweist. Deshalb darf man wohl beim Aufbau der Sozialtheologie hypothetisch davon ausgehen — und zu erweisen suchen —, daß das noch aufzustellende System der christlichen Sozialprinzipien als primäres Sozialprinzip das der Einheit und als sekundäre Sozialprinzipien vor allem diejenigen der Solidarität, der Subsidiarität, der Liebe und der Gerechtigkeit klarmacht. Wenn dies gelingt, so wäre damit u. a. auch dargetan, daß die Sozialprinzipien der Solidarität und der Subsidiarität nicht nur sozialphilosophische Prinzipien, sondern theologische Sozialprinzipien sind⁶.

Zur Grundlegung und zum Aufbau der Sozialtheologie müßte zunächst versucht werden, aus dem Alten Testament, dem Neuen Testament, der Lehre der Kirchenväter, des kirchlichen Lehramtes, der Theologen und aus dem kirchlichen Leben — insbesondere aus der Liturgie und dem Kirchenrecht — als Quellen der Sozialtheologie zu schöpfen. Beispielsweise könnte wohl zum Aufbau wichtig werden die Behandlung des alttestamentlichen Bundes als Sozialform, der alttestamentlichen Gesetze und Einrichtungen im Hinblick auf ihre Sozialprinzipien, während bezüglich des Neuen Testamentes vorzüglich die Grundsätze der Lehre Jesu über das Zusammenleben der Menschen und die Lehren des Urchristentums — insbesondere des Apostels Pauli — darüber, sodann auch die Lehre Jesu vom Reiche Gottes als Soziallehre zu behandeln wären. Bei Durchleuchtung der kirchlichen Verlautbarungen zu den sozialen Pro-

⁶ Näheres hierzu in „Tübinger Theol. Quartalschrift“ 1950 S. 28—53, auch „Die Kirche in der Welt“ 2. Jg. Lief. 3 (1949) S. 471—480.

blemen — worunter nicht nur die bekannten sozialen Enzykliken wie „Rerum novarum“, „Quadragesimo anno“ u. a. fallen, sondern auch solche wie etwa über die Familie — wäre auch der Unterschied theologischer und philosophischer bzw. sozialphilosophischer Darlegung zu beachten; gilt es doch, an die Stelle der bisher vorherrschenden sozialphilosophischen Begründung der christlichen Sozialprinzipien die theologische bzw. sozialtheologische Begründung derselben an die erste Stelle zu setzen.

Das bedeutet aber keinen Verzicht auf die philosophische Arbeit für die Sozialtheologie, sondern, wie jeder dogmatische Satz eine philosophische Stütze dadurch erhält, daß seine Vereinbarkeit mit der natürlichen menschlichen Vernunft dargetan wird, so sollen auch die sozialtheologischen Sätze durch sozialphilosophische Erkenntnisse eine Stütze erhalten.

Der moderne, vor allem auf die Soziologie und die Sozialpsychologie gestützte Sozialphilosoph wird als Christ zu einer christlichen Sozialspekulation vorzudringen suchen. Für diese scheint der letzte erkennbare Grund aller Bewegung zwischen den Menschen sowohl als des ruhigen Zustandes der Beziehungen der Menschen zueinander zu suchen zu sein in der ewigen Bewegung und Ruhe in Gott dem Dreifaltigen, in Gott, aus dem die Menschen durch die Erschaffung hervorgehen, um zunächst einer gewissen Eigenbewegung überlassen zu bleiben, aber doch immer mit dem Motor der Zurückbewegung auf Gott hin und dem Ziel der Idealvereinigung mit Gott. Die mittelalterlichen Mystiker haben das wohl erkannt, etwa Meister Eckardt, der da sagte, daß die Kreaturenwelt als Abbild des Verbum divinum im ewigen Ausfluß und Rückgang zum Vater begriffen ist, und daß in diesem göttlichen Lebensprozeß auch der Mensch verflochten steht; daß dies der Sinn aller Unruhe und Kraftregung der Seele ist: ihr hineinzuhelfen in ihren Ursprung, wo alle Vielheit gerinnt ins Eine⁷. Gottes Ruhe und Bewegung ist den Menschen in geringerer Seinsfülle mitgeteilt, um sich darin zu bewähren im Hinblick auf bzw. für eine vollkommene Vereinigung mit Gott. In diesem Bewegungsstrom steht nicht nur der einzelne Mensch für sich allein, sondern ein gleicher göttlicher Zug zieht die Menschen alle zum selben Ziel und eint sie schon auf Erden ideell, so daß, wenn sie als Gemeinschaftswesen dem Kern ihres Seins entsprechen, das Zusammenleben auf Erden schon ein solches der personal gegliederten Einheit ist nach dem Urbild, dessen Wesenszüge sie ebenbildlich in sich tragen, nach dem seinem Wesen nach dreifaltig-einigen Gott, der Gemeinschaft der drei göttlichen Personen in der Einheit. Nach diesem Urbild aller Gemeinschaft muß der Mensch als Abbild und Ebenbild Gottes auf Erden ein Zusammenleben in abbildhaftem Gemeinschaftsleben realisieren, um dadurch ganz er selbst zu werden, zugleich den Mitmenschen zu Gott hinzuziehen, um dadurch der Höchstform der persönlichen Vollendung im Gemeinschaftsleben, in der „Gemeinschaft der Heiligen“ mit und in Gott, dem dreifaltig Einheitlichen teilhaftig zu werden.

Dem Reiche Gottes, das auf Erden anhebt und seine letzte Erfüllung

⁷ Vgl. Deutsche Mystiker Bd. III Meister Eckhardt. Ausgewählt und übers. von Joseph Bernhart. 6.—7. Taus. München o. J. Kösel & Pustet S. 12—14.

in der himmlischen Gemeinschaft findet, sollen in verschiedener Form alle Lebenshandlungen der Menschen dienen, z. B. das Halten der Gebote ebenso wie die Gottes-Nächstenliebe, wie Buße und Sühne, der Empfang der hl. Kommunion und der Sakramente überhaupt, anders gesagt, alle Lebenshandlungen im Lebensopfer als Hingabe an Gott nach dem Vorbild Jesu Christi, dessen göttliches Leben ein ewiges Opfer in Gott ist und als liturgisches Tun die größte soziale Tat darstellt, welche je auf Erden vollbracht wurde.

Die Sozialtheologie hat aber nicht nur die Aufgabe, die christlichen Sozialprinzipien herauszustellen und damit Wege für die Gestaltung des sozialen Lebens darzubieten. Sie muß auch das Heilswerk Gottes durchleuchten im Hinblick auf die sozialen Tatbestände der Heilsgeschichte und die gottgegebenen sozialen Mittel zur reparatio des menschlichen Zusammenlebens ad imaginem Dei Trinitatis. So hat ein zweiter Hauptteil der Sozialtheologie die verschiedenen Teile der traditionellen Dogmatik auf ihren sozialen Gehalt hin zu durchforschen, wobei insbesondere zu behandeln sind das trinitarische Leben Gottes als Urbild des menschlichen Zusammenlebens, die sozialen Folgen des Sündenfalles, das Erlösungswerk Jesu Christi als soziale Tat, die Lehre von der Kirche und insbesondere vom Corpus Christi mysticum als Soziallehre, die soziale Bedeutung der Sakramente und Sakramentalien, die Gemeinschaft der Heiligen als sozialer Weg und als soziales Ziel, die soziale Art und Bedeutung von Fürbittgebet und Sühne. Im Anschluß an eine solche sozialtheologische Dogmatik ist eine sozialtheologische Morallehre aufzubauen, welche die Sozialprinzipien, die sozialen Tugenden und die soziale Seite der Gebote zu behandeln hat, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die sozialen Pflichten. Sodann hat eine sozialtheologische Pastoral die Pastoraltheologie einmal als Sozialtheologie und sodann als soziale Hodegetik vorzuführen.

Ogleich das Wort „Sozialtheologie“ völlig ungeläufig ist und die tatsächliche Sozialtheologie noch ganz als Aufgabe vorliegt, sind doch mancherlei Ansätze zu ihr vorhanden. Während gegenständliche Ansätze wohl bis in die Väterzeit zurück verfolgt werden können⁸, gehen formelle Ansätze wenigstens bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts zurück. Kein Geringerer als der 1779 in Berlin geborene und 1829 in Wien gestorbene Staatswissenschaftler Adam Müller schrieb bereits 1819 „Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere“ und 1820 über „Die innere Staatshaushaltung, systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage“. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts werden die Äußerungen immer häufiger, bis sich in unseren Tagen eine Sozialtheologie ausdrücklich in aller Form aufdrängt. Nur an Weniges kann hier erinnert werden. Der heutige Kardinal Michael von Faulhaber erließ 1912 als Bischof von Speyer einen Fastenhirtenbrief mit dem Titel „Der

⁸ Vgl. bspw. Otto Schilling: Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus. Freiburg i. Br. 1910; Helmut Holzappel: Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum. Würzburg 1941; Lujo Brentano: Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums. München 1902; Ignaz Seipel: Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Wien 1907.

soziale Segen der sieben Sakramente“ und behandelte damit ein Thema, auf das 25 Jahre später der Benediktiner Philippus Oppenheim erneut zurückkam⁹. Romano Guardini nahm sozusagen fortgesetzt in sozial-theologischer Haltung zu Lebensfragen Stellung, wobei er u. a. auch auf die soziale Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott zu sprechen kam¹⁰. Von seiten der Exegeten behandelte Fritz Tillmann „Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Predigt Jesu“ und Alphons Steinmann „Jesus und die soziale Frage“¹¹. Daneben trat eine beachtliche Anzahl von Einzelarbeiten, die für den Aufbau einer Sozialtheologie mit einigem Nutzen verwandt werden könnten¹². Auf protestantischer Seite wird zur Zeit die Herausgabe eines internationalen Sammelwerkes über das Neue Testament und die soziale Frage vorbereitet. Beachtenswert erscheinen u. a. auch die religiös orientierten Äußerungen einer Reihe von Wirtschaftswissenschaftlern wie Roscher, Ruhland und v. Dietze¹³. Im Ausland sind Ansätze zu einer Sozialtheologie vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika zu suchen. Dort wurde bereits um 1890 eine Verbindung von Soziologie und Theologie in einer „christian sociology“ versucht, vorzüglich auf protestantischer Seite, was zu einer Bewegung des „sozialen Evangeliums“ führte, in der mit besonderen

⁹ Vgl. Michael v. Faulhaber: Zeitfragen und Zeitaufgaben. 2. u. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1916 S. 21–41: Der soziale Segen der sieben Sakramente. — Philippus Oppenheim: vom Wesen und sozialen Charakter der Sakramente. In: Liturgisches Leben 4. Jg. (1937) S. 189–204; Derselbe: Vom sozialen Charakter der hl. Messe. Ebenda S. 237–251. Vgl. auch in der Ansprache S. H. Papst Pius XII. am 20. Februar 1946 über „Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“ den Satz: „In der hl. Messe leistet die Kirche ihren größten Beitrag zur Grundlegung der menschlichen Gesellschaft“ (26).

¹⁰ Vgl. u. a. Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft. In: Theologie und Glaube Jg. 8 (1916) S. 400 bis 406; Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen. In: Die Schildgenossen, 6. Jg. (1926) S. 125–150; Vom Sinn der Kirche. Mainz 1922.

¹¹ Fritz Tillmann: Persönlichkeit und *Gemeinschaft in der Predigt Jesu (Rektorsrede). Düsseldorf 1919; Alphons Steinmann: Jesus und die soziale Frage. 2. A. Paderborn 1925.

¹² Vgl. bspw. Franz Walter: Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit. Freiburg i. Br. 1900; A. Eberharder: Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums. Salzburg 1924; Kardinal Faulhaber: Die sozialen Werte des Alten Testaments. München 1934; O. Weinberger: Die Wirtschaftstheologie des Alten Testaments. Wien 1948 Hermann Bückers: Die biblische Lehre vom Eigentum. Bonn 1947; Th. W. Stadler: Die sozialen Kundgebungen der Päpste 1831 bis 1931. Einsiedeln 1935; Robert Linhardt: Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1932; Otto Schilling: Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin. 2. A. München 1930; Derselbe: Christliche Gesellschaftslehre. Freiburg i. Br. 1926; Derselbe: Die christlichen Soziallehren. Köln-München 1926; Eberhard Welty: Gemeinschaft und Einzelmensch. Salzburg 1935; Wilhelm Schwer: Katholische Gesellschaftslehre. Paderborn 1928; Derselbe: Der soziale Gedanke in der katholischen Seelsorge. Köln 1921; Ferdinand Frodl: Gesellschaftslehre. Wien 1936.

¹³ W. G. F. Roscher: Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen. Dresden 1895; Gustav Ruhland: Die Wirtschaftspolitik des Vaterunsers. Berlin 1895; Constantin von Dietze: Nationalökonomie und Theologie. Tübingen 1947.

Werken u. a. hervortraten Peabody, Mathews und Rauschenbusch¹⁴. Nachdem dort auf katholischer Seite eine Zeitlang Übersetzungen aus anderen Ländern eine wichtige Rolle spielten¹⁵, sind dort jetzt auch eine Reihe landeseigener Schriften von Bedeutung für eine Sozialtheologie zu verzeichnen¹⁶. Aber auch aus Italien, Holland und Belgien sind einzelne Werke bekannt geworden, darunter ein Werk von Luigi Sturzo mit dem Untertitel „Soziologie des Übernatürlichen“¹⁷. Vielleicht sind der Bedeutung nach eine Reihe von französischen Werken mit an erster Stelle zu beachten, nicht zuletzt auch das zuletzt erschienene Buch von Henri Lubac, welches den Untertitel führt „Die sozialen Aspekte des Dogmas“¹⁸. Recht beachtlich ist eine Reihe von englischen Veröffentlichungen der verschiedenen Denominationen, mit wichtigen Anhalten und Hinweisen für eine Sozialtheologie¹⁹.

¹⁴ F. G. Peabody: *Jesus Christ and the social question*. New York 1900 (deutsch: *Jesus Christus und die soziale Frage*. Gießen 1903; amerik. 2. A. New York 1915); Shailor Mathews: *The social teachings of Jesus*. New York 1897 (zuletzt Philadelphia 1924); Mathews: *Jesus on social institutions*. New York 1928; Walter Rauschenbusch: *A theology for the social gospel*. New York 1917 (deutsch: *Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft*. Zürich u. Leipzig o. J.); Rauschenbusch: *The social crisis*. New York 1913 (zuletzt London 1920); Einiges hierzu bei Emory S. Bogardus: *History of the social thought*. 2nd ed. Los Angeles 1929 S. 568—588; Andreas Walter: *Soziologie und Sozialwissenschaften in Amerika*. Karlsruhe 1927 S. 99—105; Ernest Johnson: *The social gospel re-examined*. New York 1940.

¹⁵ Vgl. Leon Garriguet: *The gospel and our social problems*. New York 1925; Alphonse Lugan: *Social principles of the gospels*. New York 1928; Igino Giordani: *The social message of the apostles*. Paterson 1945; Giordani: *The social message of the early church fathers*. Paterson 1944.

¹⁶ Joseph Husslein: *Bible and labor*. New York 1924; H. Schumacher: *Social message of the New Testament*. Milwaukee 1937; Mary Elizabeth Walsh: *The saints and social work*. Washington 1936; Sr. Mary Consilia O'Brien: *Christian social principles*. New York 1941; William J. Kerby: *The social mission of charity*. Washington 1944; Theodore A. Zaremba: *Franciscan social reform*. Washington 1947; Matthew M. de Benedictis: *The social thought of St. Bonaventura*. Washington 1946; J. Lerhinan: *A sociological commentary on Divini Redemptoris*. Washington 1946; Jos. W. Gaspar: *Social ideas in the wisdom literature*. Washington 1947.

¹⁷ Die Schriften von Igino Giordani vgl. Fußnote 15; Luigi Sturzo: *The true life. Sociology of the supernatural*. Paterson N. J. 1943; A. M. Brouwer: *Jezus en de sociale vragen*. Zutphen 1933; A. Guillaume: *L'évangile étudié au point de vue sociale*. Bruxelles 1913.

¹⁸ Alphonse Lugan: *L'enseignement social de Jésus*. 3^e éd. Paris 1908 (und später); L. Garriguet: *La valeur sociale de l'Évangile*. 3^e éd. Paris 1909; Grasset: *L'évangile et la sociologie*. Paris 1910; E. L. E. Julien: *L'évangile nécessaire à l'ordre social*. Paris 1924; Henri de Lubac: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. 4^{ème} éd. Paris 1947 (deutsch: *Katholizismus als Gemeinschaft*. Einsiedeln-Köln 1943).

¹⁹ Vgl. W. Edward Chadwick: *The social teaching of St. Paul*. Cambridge 1906; Derselbe: *Social relationships in the light of Christianity*. London 1910; Samuel E. Keeble: *The social teaching of the bible*. London 1909; C. Ryder Smith: *The sacramental society*. London 1927; Maurice B. Reckitt: *Faith and society*. London 1932; A. P. Carleton: *Society, natural and divine*. London 1941; Prospect for Christendom. *Essays in catholic social reconstruction*, edited by Maurice B. Reckitt. London 1945 (anglikanisch!); V. A. Demant: *Theology of society. More essays in Christian polity*. London 1947; William G. Peck: *An outline of Christian sociology*. London 1948.

Gesetz gegen jugendschädigendes Schrifttum überflüssig?

Von Dr. Michael Calmes, Köln, Volkswarfbund

Die verflossene Debatte im Bundestag über das Problem der Arbeitslosigkeit hat die große materielle Not aufgezeigt, die heute auf dem deutschen Volke lastet.

Neben der Beschäftigungslosigkeit ist es vor allem die riesige Wohnungsnot, die das deutsche Volksleben zutiefst erschüttert. Das Wohnungselend ist nicht zuletzt ein sittliches Problem; sind doch auf die Wohnungsnot viele sittliche Entgleisungen, wie Blutschande und Sittlichkeitsverbrechen, zurückzuführen.

In engem Zusammenhang mit der Wohnungsnot steht die Heimatlosigkeit vieler deutscher Menschen. Unter diesem Kreuz seufzen nicht nur die Ostvertriebenen und politischen Flüchtlinge aus dem Osten, sondern auch die Ausgebombten aus den zerstörten Großstädten.

Naturgemäß leidet vor allem die Jugend unter diesem Unglück. Vergewärtigen wir uns folgende Zahlen: In Schleswig-Holstein müssen 61 000 Jugendliche und in Bayern 27 000 ihr Leben in Flüchtlingsmassenlagern fristen.

Zur Heimatlosigkeit gesellt sich das große Elend der Kinder, denen der Krieg den Vater geraubt hat. In Bayern verloren im letzten Krieg 244 000 Jugendliche ihren Vater, 3455 beide Eltern durch Kriegseinwirkung. 20 000 Jugendliche und Kinder sind in den westlichen Zonen ohne festen Wohnsitz. Das karge Brot der Arbeitslosigkeit müssen 360 000 Jugendliche von 14 bis 25 Jahren essen.

Die dauernde Spannung zwischen Ost und West, das Gerede um die Atombombe und Superatombombe erfüllen viele Herzen mit Furcht. Lebensangst und Furcht vor der ungewissen Zukunft bedrängen die Gemüter. Kein Wunder, daß diese Lebensangst sich stellenweise Luft macht in einer wahren Lebensgier und einem entsetzlichen Vergnügungstaumel. Alle Süchte der heutigen Zeit haben ihren Ursprung in dem Gefühl der Unsicherheit und der Lebensnot der heutigen Menschheit.

Viel schlimmer noch als die materielle Not ist die geistig-sittliche Not unserer Zeit.

Als Folge verspüren wir eine nicht mehr zu entwirrende Vermasung des geistigen Geschmacks und der Unterhaltung. Die Wertskala zwischen den geistig-sittlichen und den materiellen Werten ist völlig zu Gunsten der letzteren verschoben. Die irregeleitete öffentliche Meinung ist schuld an der Unsicherheit in der Rechtsprechung, wenn es sich um Vergehen gegen die geschlechtliche Sittlichkeit handelt. Fehlerhafte Erziehung der Jugend, beruhend auf der Unkenntnis der Eltern und Erzieher über die tatsächlichen Zustände und die Umweltverhältnisse, in denen die Jugend heute leben muß, die Müdigkeit und Gleichgültigkeit so vieler Eltern und Erzieher und das schlechte Beispiel der Erwachsenen tragen ein gerütteltes Maß von Schuld. Nicht zu vergessen

sind in diesem Zusammenhang die Fehler der Vergangenheit. Wir spüren heute die bittere Erbschaft der nazistischen Denkweise auf Schritt und Tritt.

In diese materielle und geistige Situation schlägt die Welle des schädlichen Schrifttums, die diese Gefahren noch um ein Gewaltiges erhöht.

Zur Ehre der deutschen Verleger sei gesagt: Nur verhältnismäßig wenige Verleger sind es, die aus niedriger Geldgier diese Massenfabrikation ungeistiger und unterwertiger Zeitschriften, Bücher und Bilder auf den Markt werfen. Den Großverteiler und die Kioskinhaber trifft die Schuld erst in zweiter Linie. Wir wollen vor allem nicht übertreiben! Die Zeiten des Anti-Karl-May-Rummels sind vorüber. Wir wissen, daß nicht jeder Klassiker oder Problemromane lesen kann oder will. Also die einfache, billige Schrift, der sog. ästhetische Schund ist es nicht, den wir ablehnen. Gemeint sind die wirklich eindeutigen Sittenromane, Wochenendblätter, Kriminalhefte und Kriminalmagazine, Witzblätter, Magazine und Nacktkulturschriften.

Mit vielen Illustrierten leben die meisten dieser Blätter — und müssen es wegen der riesigen Konkurrenz — von der Sensation. Der pikante Blickfang ist Trumpf. Die dicke Balkenüberschrift, möglichst in mehreren Farben, soll die nachbarliche Konkurrenz erschlagen. Die einen versenken sich, mit spürbarer Lust an der Sensation, in das Liebesleben toter Nazigrößen; andere bringen detaillierte Aufnahmen über die letzten Augenblicke eines Sterbenden oder große Schlagzeilen über seltsame Selbstmorde und greifen damit schamlos in die privateste Sphäre des Menschen ein. Die abenteuerlichen und verrohenden Kriminalgeschichten zeigen der labilen Jugend, „wie es gemacht wird“. Immer wieder bestätigen Gerichtsverhandlungen und Zeitungsberichte, daß jugendliche Mörder und Gewaltverbrecher ihre Taten genau nach den Mustern vollbringen, die ihnen in diesen Heften vorgelegt worden sind.

Man möchte den Zweiflern und Spöttern, die sich heute nicht genug tun können an Hohn und Ironie über die Bestrebungen zur Abwehr dieser Gefahren, all die Erzeugnisse der heutigen Zeitschriften-Literatur und manche Buchveröffentlichungen zu Gemüte führen. Da ist es ganz unmodern, in der Ehe treu zu sein. Außerehelicher und vorehelicher Geschlechtsverkehr sind die Regel, gelten als so selbstverständlich, daß man darüber gar kein besonderes Aufheben macht. Spott und Hohn wird über die unmodernen, zurückgebliebenen Menschen ausgegossen, denen Begriffe wie Liebe und Treue, Opferwille und Entsagung noch etwas bedeuten.

Nicht die offenen Nuditäten sind das schlimmste, sondern das Verschleiern, die Andeutungen, die Anspielungen, die versteckten Zoten, die perversen Zweideutigkeiten, die Anschlußannoncen, die Inserate über Aktpotos und Präventivmittel sowie Sexualstimulantia. In diesen schwülen Heimlichkeiten steckt die große Gefahr.

Die Buchbinden um die Nacktkulturschriften, die von den raffinierten Verkäufern vielfach selbst erfunden und besonders gepflegt werden,

wirken wie Leimruten, an denen sich die sexuelle Neugierde der Jugend besonders festsaugt.

Wie diese Leute arbeiten, dazu einige kurze Beispiele: Vor einigen Wochen wurde in Köln ein großer Schmutzverlag zur Strecke gebracht, der mit sechs anderen Verlegern derselben Sorte in Verbindung stand. Staatsanwalt und Polizei stellten einen umfangreichen Schriftverkehr fest, in dem die „Kundschaft“ sich um die Beschaffung dieser zum großen Teil perversen, zum Teil sogar hektographierten Schriften und Bilder bemühte.

Bei einem anderen Kölner Verlag wurde ein eindeutiger pornographischer Sittenroman festgestellt, der erfreulicherweise erst in wenigen Exemplaren bei den Kiosken aufgetaucht war. Es konnten 17 000 Stück dieses Machwerks sichergestellt werden, die Verfasserin — um eine solche handelt es sich — zählte ganze 23 Lenze.

Ein Verleger in Mannheim, der wegen der Verbreitung eines Schmutzromans mit dem eindeutigen Titel „Liebe, Tod und Laster“ vor Gericht stand, war ganze 20 Jahre alt. Er wurde leider vom Gericht wegen jugendlicher Unkenntnis freigesprochen.

Sogar vor Plagiaten und Fälschungen scheuen diese famosen Verleger nicht zurück. Uns liegt ein Fall vor, wo ein Münchener Verlag den Roman einer rheinischen Schriftstellerin, ohne Wissen der Verfasserin, auf die Hälfte zusammengestrichen, mit vielen erotischen Stellen gespickt und gewürzt und dann in 60 000 Exemplaren — wohlgemerkt ohne Wissen der Verfasserin — verbreitet hat.

Während Zeitschriften mit hohem geistigen und sittlichen Niveau sich angesichts der Geldknappheit nicht halten können, gute hochstehende Bücher sich mit einer Auflage von 500 bis 3000 begnügen müssen, sind diese literarischen Giftblüten krisenfest. Sie erleben Auflagen von 150 000 und höher. Einige Wochenendblätter geben gar eine Auflage bis zu 800 000 an.

Es wäre ein müßiges Unterfangen, die einzelnen Schriften nach dem Grade ihrer Gefährlichkeit für die Jugend unterscheiden zu wollen. Uns scheint aber, daß, jugendpsychologisch gesehen, volle Nacktheit nicht so aufreizend und verderblich wirkt wie Verschleierung. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Nacktkultur und ihre Veröffentlichungen unbedenklich seien. Die Anhänger und Verleger der Nacktkulturschriften begehen u. E. einen großen Fehler. Sie wollen angeblich ihre Ideen nur unter ihren Anhängern und den ihnen Nahestehenden verbreiten und ihre Mitglieder orientieren. Warum dann dieses Massenaufgebot und das immer neue Auftauchen von Nacktkulturschriften an den Kiosken, wo doch nicht die angeblich nach Luft, Licht und Sonne hungernden Anhänger, sondern unbeteiligte Passanten und neugierige Jugendliche die Beschauer und Käufer darstellen. Hier werden offensichtlich die Ideen einiger verstiegener Ideologen von findigen Verlegern und Vertreibern in bare Münze umgetauscht.

Oft ist die Frage erhoben worden, wer die Käufer all dieses unterwertigen Schrifttums sind. Man kann, ohne allzusehr in die Irre zu gehen, sagen, daß es eine gewisse Sorte von Jugendlichen und die Männer

über 60 sind, die ihr gutes Geld dem Moloch Erotik in den Rachen werfen.

Eine amtliche Feststellung des Kultusministeriums Düsseldorf gab bekannt, daß an einem Morgen in einer rheinischen Kreisstadt 50 Magazine von Schülern gekauft worden sind. Das Kultusministerium von Nord-Württemberg hat verfügt, daß Direktoren und Leiter von Schulen geschlossene Briefumschläge, bei denen es sich offensichtlich um Sendungen anstößigen Inhalts an eine Schulklasse handelt, öffnen dürfen. Diese Erlaubnis wurde gegeben, weil des öfteren solche Sendungen an einzelne Schüler gelangt sind, die Bestellungen auf Grund von Inseraten in anstößigen Zeitschriften gemacht hatten.

Macht man sich die Mühe, sich längere Zeit an einem vom Großstadtverkehr umbrandeten Zeitungskiosk die Käufermassen anzusehen, so stellt man immer wieder fest, daß die offenen und heimlichen Käufer der anrühigsten Schriften Männer im gesetztesten Alter sind.

Was die Folgen dieser weiten Verbreitung unsittlicher Schriften angeht, so möchte ich vor schädlichen Übertreibungen warnen. Wir müssen immer wieder betonen, daß diese verderbliche Literatur vielfach ein Symptom unserer verworrenen Zeit ist. Sie wirkt aber stimulierend, aufpeitschend, verwirrend, verrohend und entsittlichend. Es dürfte kaum eine Übertreibung sein, wenn man die Tatsache, daß heute angesichts des erfreulichen Stillstandes der Geschlechtskrankheiten Jugendliche immer an der Gesamtziffer noch mit 20 Prozent beteiligt sind und daß der Anteil des platten Landes nach wie vor fast 40 Prozent beträgt, wohl doch zum großen Teil auf die Verführung durch das unsittliche Schrifttum zurückführt. Gewiß mögen hier übertriebene Kinosucht mit den verheerenden Folgen des falschen Weltbildes und die überhandnehmende Vergnügungssucht ein gerütteltes Maß von Schuld tragen; es ist aber doch offensichtlich, daß die schamlose Literatur mit ihren Aufreizungen viel schlimmer wirkt. Eindeutig wird die Sache bei den vielen Fällen von Jugendkriminalität und Verbrechen, die durch Jugendliche begangen worden sind. Noch in aller Erinnerung ist der traurige Fall des süddeutschen Jungen Wilfried Helm, der einen amerikanischen MP-Mann und einen deutschen Kriminalpolizisten im fahrenden Auto erschossen hat. Nach seinen eigenen Angaben hat er aus verschiedenen Kriminalheften, die zum Teil illustriert waren, gelernt, wie man mit gefesselten Händen schießen kann.

Die Stuttgarter Nachrichten berichten z. B. vom 20. Januar 1950, daß ein 20jähriger mit offenem Messer auf seine Eltern losging. Der Richter stellte fest: „Solche Umgangsformen lehrten ihn die Kriminalhefte, die seine einzige geistige Nahrung bildeten.“ Oder ein anderer Bericht aus Kassel: Der Richter beschäftigt sich mit einem 18jährigen arbeitsscheuen Jungen, der angebotene Arbeit ablehnte, weil ihm 17 DM Arbeitslosenunterstützung genügen. Er liegt morgens lieber im Bett und liest Tom Mix und andere anregende Sachen. Diese Beispiele könnte man nach den bei uns einlaufenden Berichten stark vermehren.

Eine besondere Geißel der heutigen Zeit sind die ständig zunehmenden Sittlichkeitsverbrechen. Die Täter sind in vielen Fällen Jugendliche,

in den meisten Fällen aber ältere Männer. Die Opfer in den schrecklichsten Fällen kleine und kleinste Kinder. Hier liegen die Zusammenhänge zwischen erotisch-schmutzigen Geschichten und Sittlichkeitsverbrechen klar zutage. Über den Umfang der Sittlichkeitsverbrechen einige Zahlen:

Bayern Land	1947 noch	1082
	1948	1384
I. Halbjahr	1949 schon	900 Fälle.
Junge Burschen oder alte Männer über 60 bis 65 sind die Täter.		
Köln meldet	1946	398
	1947	578
	1948	885
vom 1. Januar bis 30. Juni	1949 schon	105
Juli	1949	86
August	1949	95
1. bis 21. September	schon	100 Fälle.

Im Regierungsbezirk Stade stiegen die Sittlichkeitsverbrechen von 130 im Jahre 1948 auf 254 im Jahre 1949; 1948 davon 55 schwere Vergehen an Kindern, 1949 104.

Der Polizeibericht Rosenheim meldete am Freitag, dem 27. Januar 1950, daß in sechs Stunden sieben Meldungen über Sittlichkeitsverbrechen einliefen, darunter nicht weniger als vier an Kindern. Nach Angabe der zuständigen Polizeistellen werden von den Eltern aus Unkenntnis oder auch aus Unachtsamkeit über 70 Prozent dieser Fälle nicht gemeldet.

Man sage nicht angesichts der vielen Fälle von Jugendverwahrlosung und Jugendkriminalität: Die Jugend trägt die Schuld. Wenn hier von Schuld die Rede sein soll, dann liegt ein gerütteltes Maß von Schuld bei den Erwachsenen. Wir alle, Väter und Mütter, die ältere Generation überhaupt, tragen die Schuld an dem sittlichen Chaos der heutigen Zeit. Schuld ist die Auflösung der Familienbände, das Schwinden der religiösen und sittlichen Substanz, der religiöse Indifferentismus. Schuld ist die Unkenntnis der Erwachsenen, die sich nicht darüber im klaren sind, welchen Umwelteinflüssen die Kinder oft ausgesetzt sind. Es fehlt sehr häufig das Vertrauensverhältnis zum Kinde und zum Jugendlichen, die durch Schweigen oft noch tiefer in Konflikte hineingeraten. Schuld ist der Pessimismus so vieler, die in Lethargie versunken sind, die zwar noch für das Materielle sorgen, aber alle geistigen Interessen, alles sittliche Streben für sich selbst und in Bezug auf andere aufgegeben haben.

Wir müssen mit christlichem, wissendem Optimismus an die Bewältigung dieser schweren Probleme herangehen. Wir müssen davon überzeugt sein, daß die mühsam errungenen Freiheiten der Demokratie auch für uns, für die moralisch Gestrigen vorhanden sind. Die anderen schimpfen und spotten über unsere Bestrebungen, weil sie sich betroffen fühlen. Die Kirchenzeitung der Erzdiözese Köln brachte in ihrer Ausgabe vom 5. Februar 1950 aus der Feder von Oskar Neisinger eine Blütenlese aus dem reichen Schatz der Schimpfwörter, mit denen die Abwehrbestrebungen gegen die Verbreitung des schmutzigen Schrifttums bedacht werden. Der schwächste Ausdruck ist „Stehkragenmoralisten“;

andere sind spitzer und schärfer: Moralapostel, altjüngferliche Duckmäuser, Moralpächter, beamtete Pharisäer, altmodische Jungfern usw. Es ist uns eine Ehre, von den Magazinen und ihren Freunden in dieser unfeinen Weise beschimpft zu werden. Wir wehren uns aber scharf gegen den Vorwurf der Prüderie. Man soll Prüderie nicht mit dem klaren Gefühl der Sauberkeit verwechseln. Zwischen Prüderie auf der einen Seite und Laxheit auf der anderen Seite gibt es ein breites Feld, groß genug für großzügige Auffassungen, die das Recht der Freiheit verteidigen und diese vor allem auch für die in Anspruch nehmen, denen moralische Grundsätze noch etwas bedeuten.

In diese Front gehören alle Anständigen im Volke. Alle verantwortungsbewußten Eltern und Erzieher sind aufgerufen. Wir betonen es noch einmal mit aller Entschiedenheit: Wir selbst wollen keine Einschränkung der Freiheit der Persönlichkeit. Auch uns ist die Freiheit ein hohes Gut, für dessen Wiedererringung viele Christen ihr Blut vergießen mußten. Nach unserer Ansicht hat aber der Staat die Pflicht, die sittliche Volkskraft, als die Wurzel seines Bestandes zu schützen. Freiheit darf keinen Freibrief für moralische Freibeuter bedeuten.

Wir sind die ersten, wenn der Ruf nach anständigen, ausreichenden Wohnungen laut wird. Wir freuen uns über alle erfolgreichen Maßnahmen zur Beseitigung der Arbeitslosigkeit. Wir begrüßen alle Pläne für ausreichende Ausbildung der heranwachsenden Jugend. Wir unterstützen nachdrücklich die Förderung des guten Buches. Unsere Jugend braucht auch heute und gerade heute Freude! Bedenken wir das bekannte Wort Nietzsches: „Nicht die Freude, sondern die Freudelosigkeit ist die Mutter der Ausschweifung!“

Sport und Spiel sollen die Jugend ertüchtigen und ihren Körper stählen für die schweren Aufgaben, denen sie heute und in Zukunft gegenübersteht. Auch Tanz und Frohsein gehören zur Jugend, die ohne Bewegung, ohne Rhythmus ihre Spannkraft verliert. Alles das, genossen mit Zucht und Maß, unter Vermeidung von Übergriffen, unter Verzicht auf Alkohol und Nikotin bis zum 18. Lebensjahr, sind Grundlagen für eine gesunde Jugend.

Weil wir das alles fordern und begrüßen, verlangen wir, daß alle unnötigen Gefahren, die von außen kommen, von der Jugend ferngehalten werden. Eine der größten vermeidbaren Gefahren ist die hier zur Debatte stehende schamlose Literatur, der unser Kampf gilt.

Die bestehenden Gesetze müssen beachtet werden. Mit den vorhandenen Paragraphen des Strafgesetzbuches, insbesondere mit dem § 184, ließe sich viel mehr erreichen, wenn Staatsanwaltschaft und Richter sich zu klareren Auffassungen durchringen wollten. Der Begriff „unzüchtig“, auf den es hier ankommt, ist aber heute leider soviel umkämpft, daß die Beschlagnahmen vorliegender, wirklich schmutziger Schriften durch diese Unsicherheit oft unnötig erschwert werden. Wenn dann noch so offenkundige Fehlurteile wie das eben erwähnte Mannheimer Urteil zustandekommen, so wird diese Verwirrung nur noch größer. Man soll uns also nicht kommen mit dem Einwand, die vorhandenen gesetzlichen Bestimmungen genügten vollauf zur durchgreifenden Bekämpfung der hier

in Frage kommenden Schriften. Wie die Dinge jetzt liegen, kann § 184 nur Hilfe bieten in den Fällen, wo es sich um ausgesprochenene pornographische Schriften handelt.

Für den Schutz der Jugend reichen aber erfahrungsgemäß diese Vorschriften nicht aus. Neue Maßnahmen erscheinen unbedingt notwendig.

Wie das Gesetz mit dem ominösen Namen, um das es sich hier handelt, endgültig aussehen wird, ist für uns hier und heute erst in zweiter Linie wichtig.

Wir verlangen ein gutes Jugendschutzgesetz und ein Gesetz zum Schutz der Jugend vor dem für sie schädlichen Schrifttum. Die zuständigen Organe, wie Innenministerium, Bundestag und Bundesrat, mögen über die beste Form der Gesetze beraten. Die besorgten Eltern verlangen mit allem Nachdruck, daß ihre Jugend, für die sie die Verantwortung vor Gott tragen, vor den schmutzigen Machenschaften geldgieriger Verleger und Vertreiber bewahrt bleibt.

Wir rufen alle christlichen Familien zur Mithilfe auf. Die Selbsthilfe kann uns niemand verbieten. In keine christliche Familie sollte eine der angegebenen Zeitschriften Einlaß finden. Ein allgemeiner Käuferstreik gegenüber diesen schmutzigen Schriften würde uns am ehesten zu dem ersehnten Ziele führen.

Wir erinnern die Stadtverwaltungen an ihre Pflicht und an ihre Vollmachten, die städtischen Kioske sauber zu halten. Wir verlangen von der Bundespost, daß sie energischer als bisher den Versand anstößiger Postwurfsendungen ablehnt. Die Bundesbahndirektionen haben es in der Hand, die Verträge mit den Bahnhofsbuchhandlungen so zu gestalten, daß die Bahnhofsbuchhandlungen eine saubere Visitenkarte für das deutsche Volk darstellen. Die ausländischen Gäste, auf die heute soviel Wert gelegt wird, kommen vielfach aus Ländern, die eine solche Überflutung mit schmutzigen Schriften nicht kennen. Frankreich, Belgien, Holland, die Schweiz und auch das entfernte Kanada haben bereits besondere Schutzmaßnahmen in dieser Beziehung für die Jugend getroffen. Diese Länder stehen nicht im Verdacht, undemokratisch zu sein.

Alle, denen das Wohl unseres Volkes und unserer Jugend am Herzen liegt, sind aufgerufen, eine geschlossene Phalanx im Kampf gegen die Unmoral zu bilden. *)

* Es sei empfehlend auf die ausgezeichnet von O. Neisinger zusammengestellte Flugschrift hingewiesen: „5 vor 12“, Kampf gegen Schmutz und Schund. 32 S., 15 Pfg., Echter-Verlag Würzburg 1950.

Uebersichten und Berichte

Vorbildliche katholische Laienarbeit in einer rheinischen Mittelstadt vor dem Jahre 1848

In den Jahren nach den Befreiungskriegen konnte infolge der einsetzenden Reaktion, die dem Volke die feierlich versprochene Verfassung und Volksvertretung verweigerte, von einer politischen Vertretung der deutschen Katholiken noch keine Rede sein. Da war es das große Verdienst des Koblenzer Stadtrates Dietz, daß er gleichgesinnte Freunde um sich sammelte und in ihnen die Begeisterung weckte, gleich ihm für die Sache der katholischen Kirche gegen den falschen Liberalismus und seine Ansprüche sowie gegen laue Katholiken und ihre Verzagttheit einzutreten. Es ist charakteristisch für die katholische Arbeit in Koblenz, daß im Gegensatz zu Bonn, Köln und Aachen Laien an die Spitze traten, während die Geistlichkeit mit einigen Ausnahmen sich sehr im Hintergrund hielt. Dietz führt dies auf das Fehlen des Elementes der Liebe zurück, wie aus einer Briefstelle an Görres vom 7. 8. 1825 hervorgeht: „Da übrigens in unserer braven Geistlichkeit das Element der Liebe nicht vorherrschend ist, kommt so etwas (der kirchliche Sinn) leicht ins Stocken“¹. Die beiden Pfarrer der Stadt, Bausch von St. Kastor und Holzer von ULFrau, waren nicht imstande, Einfluß in dieser Hinsicht zu gewinnen. Der eine war zu alt, um bei dieser neuartigen Betätigung Anregung geben zu können. Dem anderen standen Dietz und seine Freunde wegen seiner hermesianischen Gesinnung mit Mißtrauen gegenüber. Als Bischof v. Geißel auf der Reise nach Köln in Holzers Pfarrkirche auf rheinpreußischem Gebiet Messe las, sagte ihm ein Laie aus dem Koblenzer Kreis, es werde durch ihn in Köln wenig Hoffnung des Guten sein, weil er seine erste Messe auf heimischem Boden bei einem Hermesianer gelesen habe².

Da die meistens protestantischen Beamten, die nach der Besitzergreifung der Rheinlande durch die preußische Verwaltung in Masse nach Koblenz gekommen waren, als Bewohner der östlichen Provinzen dem rheinischen Wesen und der katholischen Kirche fremd und ablehnend gegenüberstanden, herrschte ihnen gegenüber wenig Sympathie. So sahen sich die einheimischen Bürger einzig und allein auf sich selbst angewiesen. Die eifrigsten unter diesen Laien bildeten eine kleine geschlossene Gesellschaft. Es ist die berühmte „Dienstagsabendgesellschaft“, deren Seele Dietz war. Sie versammelten sich in dem Gasthofe der Frau Typpus in der heutigen Rheinstraße zur gegenseitigen Ermunterung und Aneiferung im katholischen Sinne. Klemens Brentano gibt uns folgende hübsche Schilderung von ihren Mitgliedern: „Settegast, ich und Dietz haben bei der Frau Typpus eine kleine Gesellschaft gegründet, bei der alle Leute sind, mit denen man noch ein vernünftiges katholisches Wort reden kann. Der Beste von allen ist, mit etwas peinlicher Eitelkeit, der recht wohlgesinnt gewordene Liel (ein Bekannter des Freiherrn v. Stein). Als Konversationslexikon der Stramberg (Verfasser des Rheinischen Antiquarius). Als Ichneumon gegen dieses kuriose Krokodil der ehrliche, pedantische Bachofen (Advokat-anwalt in Koblenz). Dann Mähler (der Koblenzer Oberbürgermeister). Weiter als noch nicht ganz fallenzulassen, der immer mehr in Philosophie und Untätig-

¹ (Unveröffentlichter) Brief H. J. Dietz an J. Görres vom 7. 8. 1825 (aus der Sammlung Herder).

² O. Pfülf. S. J. Cardinal v. Geissel (Freiburg. 1896). I. p. 110.

keit verkommende Hammer. Dann ein wohlgesinnter Gymnasialprofessor, der von der Theologie desertiert, aber tüchtig ist, um ihn zu kräftigen und im Guten zu stärken. Weiter dann und wann der Friedensrichter Burret, Longard usw. Wir sind gewöhnlich von 6 bis 8 Uhr recht heiter. Allerlei Gutes und Dummes, aber nichts Böses und Plattes kommt vor. Herr Regierungsrat Lang und Konsorten nennen es die „apostolische Junta“³.

Von Zeitschriften wurden gelesen: Ecksteins „Katholik“, der Straßburger „Katholik“ (Organ von Räß u. Weis), „Der Staatsmann“ (Zeitschrift Adam Müllers) und der „Leipziger katholische Literatur- und Kirchenkorrespondent“. Man begnügte sich nicht mit der einfachen Lektüre der aufliegenden Zeitschriften. Alle Fragen wurden durchgesprochen und eifrig erörtert, die für die Katholiken von Bedeutung waren. Die Professoren des Gymnasiums schlossen sich von diesem Kreise aus. Sie huldigten meistens einer freigeistigen Richtung, die sie noch von der Zeit der Aufklärung ererbt hatten, und standen jeder religiösen Betätigung feindselig gegenüber. Wir erinnern uns da an die Klagen über die Lehrer des Koblenzer Gymnasiums zur Zeit des jungen Görres, die ihre Schüler im schlechten Geiste beeinflussten. Auch unter den Unterzeichnern der „Koblenzer Laienadresse“ im Mai 1870 zur Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit sind wiederum die Professoren des Koblenzer Gymnasiums prozentual am stärksten vertreten.

Ein erstes Zeichen der Wirksamkeit des Koblenzer Laienkreises ist eine Vorstellung, die Dietz im Namen seiner Freunde am 3. 11. 1824 an den Stadtrat richtet betreffs der Elementarschule im Gymnasialgebäude⁴. Er beklagt sich über den schlechten Religionsunterricht, schlechte Leistungen der Schüler und schlechte Aufführung der Lehrer. Er fordert die Entfernung des evgl. Lehrers Berz, da seine Anstellung dem katholischen Charakter der Schule widerspreche und eine Simultanschule unzulässig sei. Er verlangt Ersetzung durch einen Katholiken, womöglich durch einen Geistlichen. Die Stadt müsse ihre Patronatsrechte über die Schule nachdrücklich geltend machen. Die Bemühungen des Koblenzer katholischen Kreises, als deren Wortführer wieder Dietz auftritt, in der Stadt eine katholische Bürger- und Realschule ins Leben zu rufen, waren nach anfänglichen guten Fortschritten nicht von dauerndem Erfolg gekrönt. Sie mußte sich durch die antikatholische Gesinnung der Regierung wieder auflösen. „Dem bösen Feind muß an dieser Sache viel gelegen sein“, schreibt A. Diepenbrock in dieser Sache an Frau Dietz⁵. Auch Brentano berichtet seinem Bruder Christian von dem vielen Verdruß und der leider vergeblichen Arbeit für die katholische Schule⁶.

Ein äußeres Zeichen des neu erwachenden Lebens in der katholischen Kirche waren große Fronleichnamsprozessionen, die nie verfehlten, einen tiefen Eindruck auf das Volk zu machen. Sie wurden besonders in Koblenz glanzvoll gestaltet. 1834 nahmen auch die katholischen Justizbeamten zum erstenmal wieder an der Prozession teil. Die katholische Partei begann allmählich sich immer sicherer zu fühlen. Anfang 1836 reichte sie einen schriftlichen Protest beim Oberpräsidium dagegen ein, daß in einer katholischen Stadt, und zwar während der Fastenzeit, auf dem Theater Stücke aufgeführt würden, die die katholische Religion und Geistlichkeit herabsetzten und verspotteten wie der

³ (Unveröffentlichter) Brief von Cl. Brentano an J. Görres vom 14. 3. 1826 (Sammlung Herder)

⁴ Staatsarchiv Koblenz. Abt. 623 (Stadtratsprotokolle). Nr. 1790.

⁵ (Unveröffentlichter) Brief von A. Diepenbrock an Frau Dietz vom 19. 11. 1829 (Sammlung Herder).

⁶ (Unveröffentlichter) Brief von Cl. Brentano an Chr. Brentano vom 3. 3. 1829 (Sammlung Herder).

„Glöckner von Notre Dame“⁷. Unterzeichnet haben den Protest Advokatanwalt Adams, Longard I, Dietz und Dr. Settegast (Arzt des Bürgerhospitals). Wie einflußreich die „Glaubensarmee“ geworden war, zeigt das Urteil von Laurent: „Wäre in jeder Stadt ein Seydel und eine katholische Sozietät wie Dietz, Adams, Burchard und Konsorten, sie (die Hermesianer) würden schon unschädlich gemacht.“⁸ Das „Kölner Ereignis“ vom 20. 11. 1837 und seine Folgen brachten der katholischen Sache in Koblenz einen neuen Auftrieb. Bei den vielfachen freundschaftlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen des Koblenzer Kreises nach Bonn und München konnte das ja weiter nicht wundernehmen. Christian Brentano korrespondierte täglich vom Kloster Marienburg bei Boppard nach allen Richtungen hin. Dietz, der sehr viel reiste, nahm seine Briefe in Empfang und besorgte sie an ihre Adressaten in Belgien und Frankreich. Justizrat Longard I (ein Mitglied der „Typusgesellschaft“), die Söhne des Kaufmanns Haan, endlich der Kaufmann Clemens und sein Sohn (der spätere Schwiegersohn von Dietz) trieben mit anderen jungen Leuten eine lebhaft katholische Propaganda unter der heranwachsenden Koblenzer Jugend. Seydell und Burchard, die rührigen Agenten des Koblenzer Kreises, traten größere Reisen nach Köln, Bonn, Bilk (Binterim) und Westfalen an zum Sammeln von Geld und Unterschriften zugunsten des gefangenen Erzbischofs. Da ihre Tätigkeit der Regierung sehr unangenehm war, drängte das Ministerium nachdrücklich auf ihre Verhaftung⁹. Aber, obwohl der Haftbefehl erlassen war, konnten die rheinischen Behörden ihrer nicht habhaft werden, weil es bei der erregten Stimmung der Menge ihnen ratsam schien, sie entweichen zu lassen und sie von der Bevölkerung offen unterstützt wurden, ein Zeichen dafür, wie sehr die Regierung mit ihrem Verfahren fehlgeschlagen hatte¹⁰. Was die Leidenschaftlichkeit betraf, mit der die beiden Parteien in zahllosen Broschüren und Zeitungsartikeln übereinander herfielen, so blieb keine der anderen etwas schuldig. Wurde von der einen Seite der Streit der Hierarchie mit der Regierung dargestellt als „der Kampf der Wahrheit mit der Lüge“, „des Lichtes mit der Finsternis“, „des Himmels mit der Erde“, so äußerten sich andererseits die Verteidiger der Regierung in einer anonym zu Koblenz erschienenen Broschüre: „Was braucht man sich um die Stimmung der Provinzen zu kümmern und auf deren Gefühle Rücksicht zu nehmen? — Man hat ja Tausende von Soldaten, um dreinzuschlagen und der ganzen Widersetzlichkeit ein Ende zu machen“¹¹. Der Minister v. Arnim faßte seine Beobachtungen, die durch die Berichte der rheinischen Landräte ergänzt worden waren, am 23. 11. 1838 dahin zusammen: „Ein großer Teil der Bevölkerung ist dem Gouvernement auf Jahre entfremdet“¹². Der „Schwäbische Merkur“ vom 24. 5. 1839 kennzeichnet die Lage treffend, wenn er schreibt:¹³ „Die kirchlichen Wirren haben in Aachen und Koblenz mehr Unzufriedenheit erregt als in Trier. Koblenz ist der Sitz der rheinischen Römlinge und diese bearbeiten die anderen Gegenden.“ In der Presse wurde in den 40er Jahren Koblenz als Hochburg des Ultramontanismus besonders der „Glaubensarmee“ heftig angegriffen. Das Hauptstandlager der rheinischen Ab-

⁷ Archiv des Koblenzer Oberpräsidiums (Fasc. 129. Kulturangelegenheiten). Nr. 737.

⁸ Möller. Leben von Joh. Th. Laurent (Trier 1887) I. p. 270.

⁹ Archiv des Koblenzer Oberpräsidiums (Fasc. 241. Polizeianglegenheiten). Nr. 273 (8. Januar 1839).

¹⁰ Archiv des Koblenzer Oberpräsidiums (L. C.) Nr. 283 (15. Februar 1839).

¹¹ Archiv des Koblenzer Oberpräsidiums (Fasc. 323. Presse u. Zensurangelegenheiten). Nr. 233.

¹² Archiv des Koblenzer Oberpräsidiums (Abschrift vom 23. 11. 1838).

¹³ (Unveröffentlichter) Brief von A. v. Thimm an A. Reichensperger vom 2. Juni 1839.

teilung der großen ultramontanen „Glaubensarmee“ ist Koblenz, sagt die „Bremer Zeitung“ vom 8. 4. 1841¹⁴.

Der Eifer der Koblenzer katholischen Laien bewährte sich auch bei der Ausstellung des Hl. Rockes im Jahre 1844. Als sich damals eine Flut von Schmähungen und Broschüren über die Person des Trierer Bischofs Arnoldi und die katholischen Einrichtungen ergoß, wurde wieder in Koblenz eine Haupttätigkeit entfaltet. Der Schwiegersohn von Dietz, Fr. J. Clemens (der spätere Philosophieprofessor in Münster) war einer der Hauptstreiter gegen v. Sybel und Gildemeister in seiner Schrift „Der Hl. Rock zu Trier“ (Koblenz Hergt. 1845). Von den Bemühungen des Koblenzer katholischen Kreises um die Gründung einer katholischen Zeitung war schon im vorhergehenden Artikel die Rede. Mit welcher Energie die Angelegenheit betrieben wurde, zeigt folgender Vorfall. Als die Redaktion der „Rhein- und Moselzeitung“ im Jahre 1843 in ihrer Nr. 231 bekannt machte, daß „sie sich Veränderungen und besonders Abkürzungen der eingesandten Artikel vorbehalte und die Frage niemals beantworten werde, ob die königliche Zensur oder die Redaktion das Wegbleiben der betreffenden Stelle verursacht habe“, beschloß die Generalversammlung des Koblenzer Kasinos am 3. 9. 1843 auf Antrag von Dietz und Adams mit 117 gegen 15 Stimmen, die Zeitung nicht mehr auf ihrem Lesezimmer auszulegen, weil „nicht zu erwarten ist, daß ehrenhafte, unabhängige Schriftsteller die „Rhein- und Moselzeitung“ ferner mit Beiträgen versehen, noch daß dieselbe überhaupt als würdiges Organ rheinischer Gesinnung in Zukunft dastehe.“ Dieser Boykott solle solange aufrecht erhalten werden, bis die Zeitung ihre Haltung ändere¹⁵.

Noch im Jahre 1848 stellte Justizrat Adams beim Borromäusverein den Antrag, einige auswärtige Korrespondenten für die „Rhein- und Moselzeitung“ zu gewinnen und sie aus den Mitteln des Vereins, etwa mit 500 Thalern, zu besolden. Er fand jedoch keine Annahme, wohl auch im Hinblick auf die geplante Gründung der „Rheinischen Volkshalle“ in Köln.

Wenn wir bedenken, unter welch schwierigen Verhältnissen und Hindernissen aller Art unter der Herrschaft einer absoluten Regierung diese Erfolge erreicht wurden, können wir jenen Männern in Koblenz unsere Anerkennung nicht versagen. Sie wurden in der Zeit vor Erringung der politischen Freiheit für ihre künftigen größeren Aufgaben geschult. Es ist gewiß kein Zufall, wenn eine Anzahl der Männer des Koblenzer Kreises im Jahre 1848 Mitglieder der Frankfurter und Berliner Nationalversammlung wurden (Adams, Clemens, Gebr. Reichensperger).^{*}

Rektor Jqh. Schuth, Morbach

Dispens von reservierten Gelübden und den Verpflichtungen des Diakonates

Kürzlich wurden zwei Fälle bekannt, welche in einer Pfarrkonferenz in lebhafter Weise erörtert wurden. Der Generalvikar der Diözese HJ hatte zur Zeit, als der Verkehr mit Rom nicht unmöglich, aber doch schwierig und vom politischen Standpunkt aus unerwünscht und gefährlich war, in folgenden zwei Fällen Dispens erteilt:

Caecilia M . . . m hatte am Feste der Unbefleckten Empfängnis 1942 im Alter von 19 Jahren ganz freiwillig und ohne jedwede Einschränkung oder

¹⁴ (Unveröffentlichter) Brief von A. v. Thimm an A. Reichensperger vom 3. Mai 1841.

¹⁵ (Unveröffentlichter) Brief von A. v. Thimm an A. Reichensperger am 5. 9. 1843.

Bedingung mit Erlaubnis ihres Beichtvaters, der zugleich Professor der Moral im Priesterseminar war, das Gelübde abgelegt, in das Benediktinerinnenkloster N. N., das feierliche Gelübde hat, einzutreten. Infolge der traurigen Kriegsverhältnisse stellten sich bei Caecilia seelische Hemmungen ein, wie Platzangst, Phobophobie, Verdoppelung der Persönlichkeit usw. Daher bat der Beichtvater den Generalvikar, er möge kraft des can. 81 Caecilia ganz von dem Gelübde dispensieren, um auf diese Weise die psychischen Hemmungen auszuschalten. Die Kranke hatte durchaus nicht die Absicht, eine Ehe einzugehen, so daß can. 1045 gar nicht in Betracht kam. Die Dispens wurde erteilt am Benediktusfest 1944.

Mehr Aufsehen erregte folgender Fall: der Diakon Laurentius B . . . m wurde am 1. April 1944 zum Militärdienst eingezogen. Da er seines priesterlichen Berufes nicht ganz sicher war und stark Stimmungen nach unten und oben sich ausgesetzt fühlte, fehlte ihm das Vertrauen, auch während seiner Militärzeit ein wirklich klerikales Leben zu führen. Daher bat er durch den Regens des Priesterseminars den Generalvikar, ihn von den Verpflichtungen des Diakonates zu dispensieren (can. 132 und 135). Die erbetene Gnade wurde am 28. März 1944 gewährt.

Der Generalvikar ging sofort auf den Kernpunkt ein und rechtfertigte seinen Standpunkt hinsichtlich der Dispens für Caecilia also: canon 81 bestimmt: „a generalibus Ecclesiae legibus Ordinarii infra Romanum Pontificem dispensare nequeunt, ne in casu quidem peculiari, nisi difficilis sit recursus ad Sanctam Sedem et simul in mora sit periculum gravis damni, et de dispensatione agatur, quae a Sede Apostolica concedi solet.“ Ich brauche kaum zu sagen, daß damals ein Rekurs nach Rom schwierig war, sowohl wegen des Krieges wie vor allem wegen unserer politischen Verhältnisse, die einen Verkehr mit Rom nicht ratsam machten. Can. 81 spricht von „difficilis recursus“, nicht von einem „recursus impossibilis“, sei es in physischer, sei es in moralischer Beziehung. Daß der Seelenzustand sehr bedenklich war, ist außer allem Zweifel. Es ist doch dem Geiste der Kirche entsprechender, eine solche Person zu dispensieren, als sie der Irrenanstalt zuzuführen. Es ist ohne jeden Zweifel, daß das reservierte Gelübde des can. 1309 zu denen gehört, von denen die Kirche, wenn ein wichtiger Grund vorliegt, dispensiert. So erhalten die Nuntien, die Internuntien, die Apostolischen Delegaten die Vollmacht, von den reservierten Gelübden des can. 1309 zu dispensieren; ebenfalls bevollmächtigt die Propaganda die Apostolischen Vikare und Präfecten mit dieser Vollmacht, nicht zu reden von den Vollmachten des Jubiläumjahres und der Beichtväter in Wallfahrtsorten. Man wendet vielleicht ein: ich hätte mich an den Apostolischen Nuntius in Berlin wenden können. Darauf erwidere ich: can. 81 spricht von Sancta Sedes (can. 7), nicht vom Nuntius. Ich richtete mich nach den gediegenen Rechtsregeln: legislator „quod voluit, expressit; quod noluit tacuit“ (I. I. par. 20. D. XIV. 1); ferner: „cum in verbis nulla ambiguitas est, non debet admitti voluntatis quaestio“ (I. 25. D. XXXII). Treffend sagt der hl. Thomas: „in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.“ (Summa theol. II — II. Q. 120. art. 1 ad 3.)

Herr Generalvikar, ich unterschreibe jedes Wort, das Sie vorgebracht haben, sprach der Lariddechant. Ich finde jedoch eine Schwierigkeit. Can. 31 spricht von „a generalibus Ecclesiae legibus“. Solche Gesetze finden wir im Traktat de obligationibus clericorum (z. B. can. 126, 136, 137, 142), ferner im Eherecht mit den Ehehindernissen, sodann im Ordensrecht. Ausdrücklich sprach sich am 27. Juli 1942 die Interpretationskommission zugunsten des can. 81 aus mit den Worten: vi can. 81, conlati cum can. 1045 Ordinarius dispensare valet ab impedimentis matrimonialibus intra fines eiusdem can 81, etsi nondum omnia parata sint ad nuptias. Aber ich kann mit dem besten Willen nicht ein-

sehen, inwieweit can. 1309: „vota privata Sedi Apostolicae reservata et votum ingrediendi in religionem votorum solemnium“, ein allgemeines Kirchengesetz darstellt, von dem nach can. 81 dispensiert werden kann. Can. 1309 erklärt einfach, welche Gelübde dem Apostolischen Stuhle reserviert sind. Can. 81 gibt die Vollmacht zu Dispensen, nicht aber zum „declarare“. Der Ordinarius kann nicht erklären: kraft can. 81 sind die „vota reservata can. 1309“ nicht mehr „reservata“. Can. 1308 par. 3 sagt doch deutlich: „votum est reservatum, cuius dispensationem sola Sedes Apostolica concedere potest.“ Ich habe noch eine andere Schwierigkeit, die m. E. entscheidend ist, sagte der Professor des Rechts: „Can. 1307 par. 1 definiert das Gelübde also: „promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliore.“ Es kann sich doch bei einer Verpflichtung Gott gegenüber nicht um eine „lex ecclesiastica“ handeln, vielmehr beansprucht das „ius divinum“ seinen Platz. Wenn der Papst selbst von dem einfachsten Gelübde dispensiert, so hebt er nicht ein Kirchengesetz auf, sondern er dispensiert vom Gelübde potestate vicaria, d. h. als Stellvertreter Gottes auf Erden. Der Text des can. 81 kann nur von eigentlichen Kirchengesetzen verstanden werden, nicht von Bindungen gegen Gott. Daher vertreten die älteren Kanonisten die Ansicht: der Papst kann nicht von den Gesetzen der allgemeinen Konzilien dispensieren, weil das „ius divinum“ in Frage sei. Ich muß gestehen, meinte der Generalvikar, ich fange an, an der Gültigkeit der Dispens zu zweifeln. Vielleicht habe ich mehr Glück mit dem zweiten Dispensfall, der zur Diskussion steht. Zunächst möchte ich bemerken, daß ich in dieser Beziehung von den Ordensleuten gelernt habe. Während des Krieges fingen manche Ordensoberen in ihrer Eigenschaft als Ordinarii an (can. 193 par. 1: „pro suis subditis Superiores maiores in religionibus clericalibus exemptis“; can. 488 no 8), ihre Untergebenen von den vota solemnia zu dispensieren, sobald diese vorgaben, keinen Beruf mehr zu haben und sich nicht mehr für fähig zu halten, das Gelübde der Keuschheit zu beobachten. Der Fall des Diakons war ähnlich. Ein Rekurs nach Rom war schwierig; die Gefahr eines großen seelischen Schadens für den Kandidaten war gegeben; zudem drohte ein Ärgernis für die Commilitonen, wenn sie erfuhren, daß der Soldat mit dem zweifelhaften Charakter ein Diakon der katholischen Kirche war. Endlich handelte es sich um eine Dispens, die ohne Schwierigkeit an der Kurie gegeben wird, denn sie wünscht eher einen dispensierten Diakon als einen sündhaften Priester. Es war mir gar nicht unbekannt, daß einzelne Autoren, wie z. B. Michiels in seinem Buch: Normae generales, vol. II, S. 484 eine causa gravissima verlangen, aber diese Ansicht steht im Widerspruch mit der römischen Praxis, die milde ist, wie ich aus einem Fall unserer Nachbardiözese weiß, steht im Widerspruch mit der Ansicht von Gasparri, der ausdrücklich in seinem Eherecht den Satz aufstellt: „hodie, ratione circumstantiarum, S. Sedes cum subdiaconis et diaconis benigna est“; derselben Ansicht ist Trieb. Als der Generalvikar seine Verteidigungsrede beendet hatte, erhob sich der Dogmatikprofessor und erklärte: ich zweifle gar nicht daran, daß manche Ordensoberen — prudentes sicut serpentes — ihre Untergebenen kraft can. 81 von den vota solemnia dispensiert haben; aber die Frage ist: war die Dispens gültig? Ich vertrete wirklich nicht die Ansicht, daß nicht einmal der Papst von den vota solemnia dispensieren könne, eine Ansicht, die noch in letzter Zeit in einem Dimissionsprozeß eines feierlichen Professoren vorgebracht wurde, vergleiche beispielhalber den hl. Thomas in seiner Summa II — II qu. 8 art 11. Aber ich habe dieselbe Schwierigkeit wie im ersten Fall: wie kann von einer „generalis Ecclesiae lex“ die Rede sein? Wie kommen wir an can. 1308 par. 3 vorbei: votum reservatum, cuius dispensationem sola Sedes Apostolica concedere potest? Zudem weiß ich bestimmt, daß die Religionskongregation die Praxis der Ordensoberen nicht gutgeheißen hat. Die Berufung auf die Ordensoberen ist daher nicht zulässig. Um aber ehrlich zu sein,

muß ich auf den großen Unterschied zwischen *vota solemnia* der Ordensleute und dem Coelibatgesetz der Kleriker aufmerksam machen; im ersten Fall handelt es sich um ein Gelübde, im zweiten tatsächlich um eine „*generalis Ecclesiae lex*“. Can. 132 sagt: „*clerici in maioribus constituti a nuptiis arcentur et servandae castitatis obligatione ita tenentur, ut contra eandem peccantes sacrilegii quoque rei sunt.*“ Wie bekannt, beruht das Coelibatgesetz der höheren Kleriker auf einem reinen Kirchengesetz. In dieser Beziehung spricht uns Trieb in seinem Eherecht (par. 49: die höhere Weihe) eine ganz klare Sprache; er verwirft ganz energisch die sog. Gelübdetheorie und hält den Coelibat des höheren Klerus „*juris humani*“. Ich gebe zu, erwiderte ein Religionslehrer, daß der Coelibat als Coelibat „*juris humani*“ ist, wie Professor Trieb schreibt, aber seit dem Erscheinen des Kodex sind mir die Worte des can. 132: „*servandae castitatis obligatione ita tenentur, ut contra eandem peccantes sacrilegii quoque rei sunt*“, nie recht klar geworden. Der Coelibat, soweit er „*juris humani*“ ist, ist ausgedrückt in den Worten: „*a nuptiis arcentur.*“ Wie kommt die „*castitas servanda*“ herein und diese unter der Sanktion: „*sacrilegii quoque rei?*“ Am leichtesten erklärt sich diese Stelle durch ein Keuschheitsgelübde, wie es Bonifaz VIII. in seiner Dekretale „*Quod votum*“ (c. un. in VI. de voto III. 15) und Benedikt XIV. in seiner Enzyklika „*Inter praeteritos*“ vom 3. Dezember 1749 Nr. 41 annehmen; der große Kanonist spricht hier von „*votis solemnibus Castitatis . . . in Ordinis Sacri susceptione emissis*“. Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß der gegenwärtige Weihbischof von München, Dr. Scharnagl, in seinem Buch „Das feierliche Gelübde als Ehehindernis“ die beiden Theorien (Gelübde — und Gesetzestheorie) ausführlich dargelegt hat. Wie bereits bemerkt, hält Trieb die Gesetzestheorie, fühlt aber doch die Notwendigkeit auf den Einwand einzugehen: „*castitas servanda.*“ Er erklärt die Schwierigkeit dadurch, daß er durch die hl. Weihe den Kandidaten zur „*persona sacra*“ macht. Kann man dagegen nicht einwenden: macht die Priesterweihe der orientalischen Kirche nicht auch zur „*persona sacra*“? Und dennoch ist das Eheleben gestattet. Eines ist sicher: die hl. Konzilskongregation hat durch Jahrhunderte hindurch die Verpflichtungen des Coelibates aus dem Gelübde abgeleitet; ich erwähne aus den vielen Fällen jenen von Ypern (2. und 16. Dezember 1719): „*an sit locus dispensationis a voto continentiae*“ für den Subdiakon Max Karl von Coupigni; ähnlich der Fall von Paris, 25. Januar, 12. Juli 1721. Als ich in Rom studierte, wurde ein höchst interessanter Priesterfall bei der hl. Sakramentenkongregation verhandelt, der seine günstige Lösung fand mit Berufung auf das Keuschheitsgelübde des Priesters.

Ich beschäftige mich nicht mit Kirchenrecht — es wurde uns ziemlich trocken vorgetragen —, aber ich lese aus kirchlichem Interesse die *Acta Apostolicae Sedis*, meinte ein älterer Pfarrer. Die Nummern 4—5 des diesjährigen Jahrganges interessierten mich besonders deshalb, weil mehrere Auszeichnungen kirchlicher Art für unser Deutschland darin enthalten waren. Ich fand unmittelbar vor den „*Onorificenze*“ eine Entscheidung der Interpretationskommission vom 26. Januar 1949, worin es heißt, daß can. 81 weder auf die Dispens der *vota reservata* noch auf die Dispens der Subdiakone und Diakone vom Coelibat Anwendung finde. Wenn Rom so entschieden hat, so fing der Religionslehrer von neuem an, dann ist, wie mir scheint, der Gesetzestheorie der Boden unter den Füßen weggenommen. Wenn can. 132 nur ein Kirchengesetz enthält, muß can. 81 absolut Anwendung finden. Die Dispens unseres verehrten Generalvikars kann bei Annahme der Gesetzestheorie durchaus gerechtfertigt werden;; denn in seinem Falle waren ohne Zweifel alle Elemente des can. 81 gegeben.

Der Generalvikar schloß die Sitzung und sagte: bei manchen Stellen des

Kodex geht es mir, wie dem hl. Augustinus in seinem Traktat über die Ehe: „nec audeo profiteri omnes sinus eius explicasse vel iam posse, si urgear, explicare.“ Ich halte aber die Dispens des Diakons aufrecht; denn die authentische Interpretation, von der soeben unser alter Pfarrer Nachricht gegeben, setzt eine lex dubia voraus; also hat sie keine rückwirkende Kraft.

D. G. Oesterle OSB. Rom/Gerleve

Tabernakelwache im Dorf

Wir haben eine alte, große Kirche mit manchen Kunstschätzen. Durch allerlei Diebstähle waren wir gezwungen, die Kirche zu schließen. Aber das ging auf die Dauer doch nicht; es erstarb fast ganz das Bewußtsein, daß der eucharistische Heiland im Dorf wohnt und auf unseren Besuch wartet. Es kam uns die Idee, eine Wache einzurichten für den ganzen Tag, die zunächst einmal regelrecht wachen soll, damit kein Dieb stehle. Zugleich konnte dann die Kirche offen stehen für fromme Besucher. Ein Rundbrief an die Pfarrgemeinde wurde an der Kirchtüre verteilt mit einem abzutrennenden Anmeldezettel. Es meldeten sich über 100 Leute. Eine Laienhelferin, pensionierte Lehrerin, übernahm die nicht einfache Aufgabe, jedem die Zeit des Tages auszusuchen, die für ihn gelegen war; es waren Hausfrauen, Männer und Frauen im Beruf, einige Schulkinder, viele alte Männer und Frauen. Es bekam jeder einen Zettel mit seiner Zeit und dann lief die „heilige Wache“ an. Es war erbauend, wie pünktlich und gewissenhaft die Einzelnen „ihre Stunde“ hielten. Manche Fremden erzählten dem Ortspfarrer, wie scharf sie beobachtet worden wären beim Durchgang durch die Kirche und wie freundlich ihnen auch die Kunstschätze erklärt worden seien! Ein Protestant, der für den Herrn Conservator einige Zeichnungen in der Kirche zu machen hatte und oft im Lauf des Jahres wiederkam, bemerkte, daß er überrascht gewesen sei von dieser treuen Wache und der stillen Anbetung dabei. Damit die Zeit — manche hatten sich eine ganze Stunde verpflichtet — nicht zu lang würde, legte der Ortspfarrer einige Betrachtungsbücher für die heilige Wache aus: das Neue Testament, Nachfolge Christi, P. Martin v. Cochem, Erklärung der heiligen Messe, . . . Und dann war es wiederum herzerfreuend, wie die Leute diese Bücher benutzten. Einer kam sogar, er wolle die Nachfolge Christi mit nach Hause nehmen und den anderen Angehörigen zum Lesen geben. Es wurden dann diese Betrachtungsbücher vermehrt, z. B. durch Alban Stolz, Erklärung des Vater unser, das auch die Kinder gern lesen. Es ist aus der Not eine Tugend geworden; aus einer Wache, die die Kirche offen halten sollte für fromme Beter, ist eine ewige Anbetung gewachsen. Viele haben gesagt, daß sie diese „Stunde“ nicht mehr missen wollen, man käme so recht zu sich, werde still und beschaulich in der Ruhe des Gotteshauses. Für Leib und Seele Ruhe und Frieden.

Ein Dorfpfarrer.

Besprechungen

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Lang Albert, Umkämpftes Christentum. Verlag Hanstein, Bonn 1947. 63 Seiten. Karton. 2,50 DM.

Unter den vielen, allzuvielen Schriften über die christentumsfeindlichen Geistesrichtungen im 18., 19. und beginnenden 20. Jahrhundert nimmt die angezeigte eine erfreuliche Sonderstellung ein. Von wissenschaftlicher Warte aus werden wir über den kombinierten Angriff der Moderne auf das Christentum in seinen Einzelphasen orientiert, über die Gegenwehr unterrichtet und zu unbedingtem Vertrauen in die Sieghaftigkeit unseres Glaubens ermutigt. Wer das in gepflegter und verständlicher Sprache geschriebene Büchlein einem Primaner oder Studenten (auch der Theologie) schenkt, hat ein Werk geistlicher Barmherzigkeit getan.

Den Verfasser möchte man bitten, uns in einer zweiten Auflage an dem reichen Ertrag seines besonderen Arbeitsgebietes teilnehmen zu lassen durch eine Darstellung der spätmittelalterlichen Geisteswelt und ihrer Dynamik.

Seiterich Eugen, Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1948. 11 Seiten. Karton. 3,70 DM.

Mit kritischem Scharfblick und großer Quellen- und Literaturkenntnis bemüht sich S., die Frage der wissenschaftlichen Rechtfertigung des Glaubens, wie sie von der Apologetik besorgt wird, zu klären. Seine Ausführungen zeichnen sich durch wohlthuende Klarheit und Übersichtlichkeit aus, was angesichts der ungemein schwierigen Problemlage eigens hervorgehoben zu werden verdient.

Das Kernergebnis der Studie lautet: Die Apologetik „hat die Aufgabe, den Glauben durch den Nachweis der Offenbarungstatsache als vernünftig (und damit zugleich als Pflicht) darzutun . . . Sie kann und will nicht den Glauben selber andemonstrieren oder

erzwingen.“ Sie „steht bei ihrem Beweisgang unter der positiven Leitung der Kirche“ (94). Dem werden auch diejenigen beistimmen, die nicht in der Lage sind, die intellektualistische Auffassung des Verfassers vom Wesen des Glaubens zu teilen.

Daß Pierre Rousselot S. I. sich für seine Sonderlehre über Glaubwürdigkeitsurteil und Gnade zu Unrecht auf den hl. Thomas beruft (14, Anm. 9), hat José De Wolf S. I. in einer eigenen Untersuchung dargetan (La justification de la foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot [Museum Lessianum, Sect. Théol. 42], Paris 1946). S. 71, Anm. 16 ist ein sinnstörender Druckfehler stehengeblieben. In der vorletzten Zeile muß es „er“ statt „es“ heißen.

Faulhaber Ludwig, Die Kennzeichen der Kirche. Fünf Vorträge. Echter-Verlag, Würzburg 1949. 7 Seiten. Pappband 2,10 DM.

Die Verständlichkeit der im Dom zu Bamberg gehaltenen Vorträge spricht an. Der zu starke apologetisch-moralistische Einschlag stört.

Becqué Maurice, L'apologétique du Cardinal Dechamps (Bibliotheca Alfonsiana Louvain). Desclee De Brouwer, Bruges-Paris 1949. 134 Seiten. Kart.

Die können nicht die Autorität des Cardinals aus dem Redemptoristenorden und des Primas der belgischen Kirche für sich in Anspruch nehmen, die mit dem ebenso unwahren wie gefährlichen Schlagwort umgehen (religiös verbrämte Schlagworte sind zweifach verhängnisvoll): Wir brauchen keine Apologeten, wir brauchen Zeugen. Wohl aber haben jene den Kirchenfürsten auf ihrer Seite, die der Meinung sind, daß erstens der Glaube nicht ausschließlich auf historisch-kritischem Wege vor Vernunft und Gewissen legitimiert werden dürfe, und zweitens dafürhalten, daß alle Apologetik auch die konkrete seelische Struktur der Menschen zu berücksichtigen habe.

Kardinal Dechamps hat die „klassische Methode“ der Apologetik durchaus nicht verworfen. Er war sich klar darüber, daß keine Apologetik diesen Namen verdient, die auf die historische Rechtfertigung der Offenbarungstat-sache und der Stiftung der Kirche verzichtet. Andererseits sah der große Seelsorger aber auch, daß die Mehrzahl der Menschen, die zum Glauben finden oder zurückfinden, nicht auf dem Weg der Schulapologetik zum Ziel geführt werden. Dafür ist dieser Weg zu weit und zu beschwerlich. Der Vorsehung beliebt es, im allgemeinen die Glaubwürdigkeit der Offenbarung nicht schulmäßig zu begründen. Kardinal Dechamps will den Weg aufzeigen, den sie bevorzugt. Eines ist dabei von vornherein festzuhalten. „Die Methode der Vorsehung“ (*la méthode de la Providence*) ist zumeist eine andere als „die Methode der Schule“ (*la méthode des classes, la méthode des écoles*), aber keine ihr zuwiderlaufende. Die Vorsehung wendet sich nicht mit theoretischen und abstrakten Demonstrationen an eine überzeitliche und überwältigende Wissenschaft, um vor ihr das „obsequium rationale“ des Glaubens zu begründen. Sie bezeugt vielmehr dem menschlichen Individuum in seiner konkreten Seinsbefindlichkeit, daß es vernünftig und geboten ist, die Lehre der Kirche glaubend anzunehmen. Zwei Tatsachen haben wir zu beachten. Es gibt das „factum internum“ (*le fait intérieur*).

Das Herz des Menschen verlangt im Tränental des Todes nach einem Leben der Unsterblichkeit und der seligen Ruhe, und sein Geist schaut im Dunkel dieser Welt sehnsüchtig aus nach dem ungebrochenen Licht aus der Höhe. Die Erde bleibt kalt und stumm, aber der Himmel gibt Antwort. Durch die Kirche kündigt er allen, die guten Willens sind, das ewige Heil und die vollkommene Wahrheit. Die Kirche spricht im Namen Gottes. Das ist die zweite Tatsache, das „factum externum“ (*le fait extérieur*), die nicht übersehen werden darf — und kann. Denn die Kirche legt durch sich selber Zeugnis für ihre Göttlichkeit ab. Sie ist nach Bossuets Wort gleichsam ein „subsistierendes Wunder“ (*miracle subsistant*). In ihrem Sein und in ihrer Erscheinung, vorzüglich in ihrer

Einheit und Heiligkeit, manifestiert sich ihr übernatürlicher Charakter. Somit kann der Mensch nicht schneller und leichter zu der Einsicht kommen, daß er glauben darf und muß, als dadurch, daß er hinhört auf die nicht zu überhörende Stimme seiner Vernunft und seines Herzens und hinsieht auf die nicht zu übersehende wunderbare Wirklichkeit der Kirche.

Bekanntlich war Kardinal Dechamps der Vorsitzende der Dreierkommission, die auf dem Vatikanum mit der Neufassung des ersten Entwurfs der *Constitutio dogmatica de doctrina catholica* beauftragt wurde. In dieser *Constitutio* haben seine Ideen über die Kirche, die „schon durch sich selbst ein großer und steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein nicht zu widerlegendes Zeugnis ihrer göttlichen Sendung ist“ (Denz. 1794), ihren lehramtlichen Niederschlag gefunden. Schon um deswillen haben die Gedankengänge des gelehrten Kardinals über die apologetische Methode mehr als theologiegeschichtliche Bedeutung. In der Gegenwart steigert sich ihre Aktualität mit dem wachsenden Interesse für die wahrhaft existentielle Entscheidung im Glauben.

Darum hat sich M. Becqué um Theologie und Seelsorge gleichermaßen verdient gemacht, als er sich entschloß, seine in Fachzeitschriften veröffentlichten Aufsätze zur „Apologetik des Kardinals Dechamps“ in Buchform vorzulegen. Dechamps weiß sich Augustinus, Pascal, Bossuet und Möhler verpflichtet. Zwischen ihm und seinem Zeitgenossen Newman besteht keine literarische Abhängigkeit. Aber beide haben ein inneres Sehvermögen für die Realität Mensch und die Realität Kirche. Darüber hat sich M. Becqué in seinem Artikel „Le Cardinal De-champs et le Cardinal Newman“ (*Nouvelle Revue Théologique* 67 (1945) 532 — 540) verbreitet. Es ist schade, daß er ihn nicht als 4. Kapitel in sein Buch aufgenommen hat.

An wesentlicher Literatur ist nachzutragen: Eugen Seiterich, *Wege der Glaubensbegründung*, Freiburg i. Br. 1938 und Roger Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1945.

W. Bartz

EXEGESE: ALTES TESTAMENT

Übersetzungen und Erklärungen:

Echter-Bibel, Altes Testament (Echter-Verlag, Würzburg):

2. Liefg. Fr. Nötscher, Jeremias/Klagelieder. 1947. 6,20 DM.
3. Liefg. P. Dionys Schötz, Das erste und zweite Buch der Makkabäer, 1948. 4,60 DM.
4. Liefg. Fr. Nötscher, Zwölfprophetenbuch/Kohelet, 1948. 6,60 DM.
5. Liefg. Jos. Ziegler, Isaias, 1948. 6,— DM.
6. Liefg. Jos. Ziegler, Ezechiel — Fr. Nötscher, Daniel, 1948. 6,60 DM.
7. Liefg. Mart. Rehm, Samuel- und Königsbücher, 1948. 7,20 DM.

Was in dieser Zeitschrift 1949, S. 254 über Nötschers Psalmenübersetzung gesagt wurde, gilt auch von seinen Bearbeitungen der prophetischen Schriften. Er bietet auf der Grundlage vorsichtiger Textkritik eine genaue Übersetzung mit sorgfältiger Erklärung und Einführung in alle Fragen der einzelnen Bücher.

Bei Jeremias, den N. bereits 1934 für das Boner A. T. bearbeitet hat, gibt Übersetzung und Erklärung Zeugnis von dem Fortschritt in der Exegese dieses Buches. Besonders hervorzuheben ist die Herausarbeitung des geschichtlichen Hintergrundes sowie die Zeichnung des Charakterbildes dieses Propheten. Die Klagelieder stammen nach N. wohl von einem Augenzeugen der Katastrophe Jerusalems im J. 586 v. Chr. Daß aber Jeremias der Verfasser sei, wie die Überschrift der griechischen Übersetzung, aber noch nicht die des Urtextes besagt, ist nicht sicher zu beweisen. Im Zwölfprophetenbuch steckt viel Einzelarbeit an dem teilweise sehr schwierigen Text dieser Bücher wie an den inhaltlichen Problemen. Ein Beispiel für die Textbehandlung hat man in Os 4,4—11, wo N. mit geringen und vorsichtigen Verbesserungen einen guten Sinnzusammenhang hergestellt hat. Wenn er manchmal zurückhaltend urteilt, z. B. die Frage, ob die Erzählung von der Ehe des Propheten Oseas als Geschichte oder als Parabel gemeint sei, nicht sicher entscheidet, so ist das verständlich bei den entgegengesetzten Antwort-

ten, die diese Frage bis in die neueste Zeit gefunden hat. Mit Recht nimmt er wegen der klar ausgesprochenen symbolischen Deutung dieser Ehe auf das Verhältnis Jahwes zu Israel an, daß es sich in Kap. 3 nicht um eine zweite Ehe, sondern um die Wiederherstellung der ersten handelt. Dann wäre es aber wohl richtig, gegen die neuere Textkritik in 3,1 an der überlieferten Vokalisation festzuhalten, wobei zu übersetzen wäre: „Nochmals schenke Liebe einem Weibe, das von seinem Liebsten (das hebr. Wort bezeichnet hier den rechtmäßigen Liebsten, den Gemahl) geliebt wird und (dennoch) Ehebruch treibt.“ Daniel ist nach N. ein apokalyptisches Buch, das seinen Abschluß vielleicht erst in der Makkabäerzeit gefunden hat, und ist aus Einzelstücken verschiedener Herkunft zusammengearbeitet. „Es hindert aber nichts, anzunehmen, daß nicht nur der Stoff und Inhalt, sondern auch die Fassung der Einzelberichte an die exilische Zeit heranreicht.“ Neben einer genauen und zuverlässigen Darlegung der geschichtlichen Fragen des Buches kommt auch seine besondere theologische und offenbarungsgeschichtliche Bedeutung zu ihrem Recht. Bei Kohelet hält N. wegen der Einheitlichkeit der Sprache und der Besonderheit des Gedankens mit Recht daran fest, daß dieses Buch (mit Ausnahme des Schlußwortes 12,9—14) von demselben uns unbekannten Verfasser herrührt, der um etwa 200 v. Chr. geschrieben habe. Nötscher hat in den von ihm bearbeiteten Büchern den Typ der Echter-Bibel vorgezeichnet als einen Kurzkommentar, der dem Leser, nicht nur dem Theologen, sondern jedem, der ein kurzes wissenschaftliches Hilfsmittel zum genauen Verständnis des A. T. sucht, den Schlüssel zu diesem Geisteswerke bietet.

Zieglers Bearbeitung des Isaias ist, besonders in textkritischer Hinsicht eine selbständige Leistung, die das Verständnis dieses Buches an vielen Stellen voranbringt. In der Erklärung kommen die wichtigen theologischen Gedanken des Buches zu ihrem Recht. In den Ebed-Jahwestücken vertritt er die individuelle Deutung, und zwar scheint er bei

Ausarbeitung der Erklärung mit Recht von der zeitgeschichtlichen Deutung, die er am Schluß der Einleitung noch in den Bereich der Möglichkeit zieht, abgekommen zu sein, um sich der direkt messianischen Deutung zuzuwenden.

Seine Bearbeitung des Ezechiel hat die gleichen Vorzüge wie die des Isaias. In der Einleitung nimmt er auch Stellung zu den neueren literarischen Theorien über die Entstehung des Buches und hält mit Recht daran fest, daß der geschichtliche Rahmen für die Wirksamkeit dieses Propheten richtig überliefert ist, und daß das Buch in seinem vollen Umfange auf Ezechiel zurückgehe. Jedoch liegen an manchen Stellen Wiederholungen vor, die vielleicht auf spätere Bearbeiter schließen lassen.

Die beiden Makkabäerbücher sind von P. D. Schötz bearbeitet. In der Einleitung hebt er mit Recht hervor, daß die Verfasser beider Bücher keine bloßen Historiker waren, sondern durch das Beispiel der heldenmütigen makkabäischen Kämpfer und Martyrer ihre Leser religiös erbauen und zu ähnlicher Treue gegen das väterliche Gesetz begeistern wollten. Deshalb legen sie nicht immer auf die aktenmäßige Genauigkeit ihrer Darstellung den gleichen Wert wie reine Geschichtsschreiber. Die Übersetzung ist leicht lesbar und klar, die kurz zusammengefaßten Erklärungen bieten alles Wesentliche zum Verständnis des Textes und fügen die erzählten Begebenheiten in die geschichtlichen Zusammenhänge der späten Diadochenzeit ein.

M. Rehm, der Bearbeiter der Samuel- und Königsbücher, war auf seine Aufgabe vorbereitet durch ausführliche textkritische Arbeiten über diese Bücher. Seine Behandlung und Übersetzung des Textes hat davon den Nutzen gehabt und stellt eine gute und selbständige Leistung dar. Einleitung und Erklärungen behandeln mit großer Sachkenntnis und Verständnis alle Probleme der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung in diesen Büchern. Der Abschnitt 1 Sam 13, 19–23 hat vielleicht auch noch einen kulturgeschichtlichen Hintergrund. Die Israeliten hatten noch

keine Eisengeräte, während die vom Mittelmeer her kommenden Philister bereits sich auf Eisenbearbeitung verstanden. Sie hüteten diese aber als Monopol und duldeten nicht, daß Schmiede zu den Israeliten gingen.

Inzwischen sind noch zwei weitere, aber zur Besprechung noch nicht vorliegende Lieferungen erschienen und weitere angekündigt. Das Werk hat gute Aufnahme gefunden, wie die von 5000 bei der ersten auf 6500 Stück bei den letzten gesteigerte Auflagehöhe beweist. Es gehört in die Bibliothek jedes Theologen und Geistlichen.

P. Dr. Eug. Henne O. M. Cap.,
Das Alte Testament, übers. und erl.
1. Bd. Die geschichtlichen Bücher,
Stiftsbuchhandlung St. Florian,
1949. 2. Bd. Lehrbücher und Propheten ebd., 1947. Bd. 1/2. 17,60 DM.

Diese Gesamtübersetzung des A. T. liegt in einer neuen Ausgabe in bester Ausstattung vor. Text und Erläuterungen sind nur ganz geringfügig verändert gegenüber der ersten Auflage, die seinerzeit in unserer Zeitschrift besprochen wurde. In Einzelfällen, bes. z. B. im Buche Job, kann man über die gebotene Übersetzung verschiedener Meinung sein, aber im ganzen darf diese Übersetzung empfohlen werden, weil sie zuverlässiger als z. B. die Riefleibibel mit ihren allzuvielen „Textverbesserungen“ dem Leser den überlieferten Urtext erschließt.

P. Athanas. Miller, O. S. B.,
Psalmen lateinisch und deutsch. 14.
Aufl., Herder. Lbd. 12,50 DM.

Miller hat ebenfalls seine Übersetzung nach dem neuen lateinischen Text umgestellt, bietet jedoch an einigen wenigen Stellen eine „kritische Wiedergabe“, da die neue Übersetzung, wie er mit Recht bemerkt, der kritischen Arbeit am Text der Psalmen keineswegs ein Ende machen wolle. Er will in seiner Übersetzung auch die poetische Ausdrucksweise und die rhythmische Sprache des Originals möglichst zur Geltung kommen lassen. Daß es ihm in ansprechender Weise gelungen ist, bestätigen die Auflagen des Buches.

Prof. Dr. H. Junker, Trier.

A. Allgeier, Die Neue Psalmen-übersetzung. Verl. Herder, Frbg. 1949. Lbd. 9,80 DM.

Das Buch wollte nach dem Vorwort eine treue Übersetzung des neuen latein. Psalteriums bieten, die dem Geist der deutschen Sprache Rechnung trägt. Diese Aufgabe haben die Bearbeiter H. Schneider, Mainz (Ps. 1—50 und Cantica), O. Heggelbacher (Ps. 51—100) und A. Deißler (Ps. 101 bis 150) gelöst. Die kritische Arbeit am Psalmentext weiterzuführen, war nicht ihre Absicht. Von A. Allgeier stammt die Einleitung, die (S. 5—18) sprachliche Eigentümlichkeiten der alten Übersetzung im Vergleich zu der neuen behandelt, und die dem gleichen Zweck dienende Nebeneinanderstellung von Stellen in alter und neuer Fassung (S. 259—357).

P. Ketter, Die Psalmen übers. 4. Aufl. 1949 Stuttgart. Verlag Keppelerhaus. Lbd. 3,40 DM., kart. 2,50 DM.

Ketters Psalmenübersetzung, die sich durch ihre ansprechende, den biblischen Ton treffende Wiedergabe und durch ihre handliche Ausgabeform empfiehlt, hat viele Freunde gefunden. In der neuen Ausgabe ist der Text überall dem neuen lateinischen Psalterium angeglichen.

H. Junker

INNERES LEBEN

Jaegen, Hieronymus, Das Mystische Gnadenleben, 4. (vom Verfasser überarbeitete 3.) Auflage, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Ignaz Backes. Verlag Kerle, Heidelberg 1949.

Im ersten Abschnitt des Buches spricht Jaegen über „Die Wechselbeziehungen und Unterscheidungen zwischen Aszese und Mystik“, im zweiten über „Das Wesentliche und die Begleiterscheinungen des mystischen Gnadenlebens“ und im dritten über „Das stufenweise Aufsteigen zum Gipfel der mystischen Einheit mit Gott“. Der inzwischen verstorbene Apostolische Protonotar Professor Dr. Grabmann schrieb eine Einführung dazu und Prof. Dr. Ignaz Backes, der Herausgeber, die Anmerkungen (55 Seiten). Ein Stichwortverzeichnis ist beigelegt. Abgesehen von einigen sprachlichen Veränderungen wird der von Jaegen

neubearbeitete Text wörtlich wiedergegeben. Das Buch gibt auf Grund der Erlebnisse Jaegens eine klare, für Klerus und Laien bestimmte Einführung in das mystische Gnadenleben.

Jakob Backes

Weilner Ignaz, Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1949, 415 Seiten, Großoktavformat, Kart. 12,— DM, Gebd. 14,— DM.

Nach eingehendem Studium und mit sicherem Gespür für die zartesten Geheimnisse der gläubigen Menschenseele führt W. uns in die Herzmitte Sailerischer Gedankengänge, in die Begegnung seiner Seele mit dem lebendigen Gott, die sich in einer bestimmten Idee vollzieht, der gottseligen Innigkeit. W. gibt zunächst eine klare Überschau über die religiöse Bewegung des Mittelalters: die Mystik des 14. Jahrhunderts mit der kindlichen, willenlosen Hingabe an den über alles Begreifen erhabenen Gott; die *Devotio moderna* mit der zwar unmittelbaren, aber doch den individuellen Anlagen und Bedürfnissen angepaßten Nachfolge des Lebens Jesu; die „ganz im Geiste der Neuzeit durchgeführte Differenzierung der geheimnisvollen Gotteingung der Seele vom psychologischen Gesichtspunkt aus“, der spanischen und französischen; die mystische Hingabe ohne alle Selbstsucht an die Gnade Gottes, wie sie Fénelon lehrte und bei den Quietisten durch Unterschätzung der menschlichen Eigentätigkeit ausartete; schließlich die Ausbreitung der Mystik Fénelon-Guyonscher Prägung in den nordischen Ländern. Dann zeigt W. Sailer's persönliche und geistige Begegnung mit Freunden und Feinden der Innigkeit, um darauf in gelehrten und klaren Untersuchungen darzulegen, wie Sailer die gottselige Innigkeit sah, in der Erkenntnis des Urwahren, der Nachbildung des Urguten, dem Genuß des Urseligen, im Heilig-Schönen, in den Gegebenheiten der Heilsgeschichte und den Formen der äußeren Gottesverehrung. Sailer's gottselige Innigkeit erwächst aus der religiösen Erfahrung als solcher, die sich als Gefühl und Anschauung des Göttlichen im lauternden Gemüte spiegelt.

Dr. Alois Thomas

VERSCHIEDENES

„Ein mutig Herz, ein redlich Wollen.“ Katholische deutsche Frauen aus den letzten hundert Jahren. 3. Aufl. Hrsg. von Gerta Krabel. Regensburg-Münster 1947. 200 S., kart. 5,80 DM.

So verschiedenartig die Frauenschicksale auch sind, die hier mit feiner Einfühlung geschildert werden (u. a. Annette von Droste-Hülshoff, Luise Hensel, Franziska Schervier, Klara Fey, Pauline von Mallinckrodt), in einem sind sich diese alle verwandt: sie sind lauter und echt in der Kraft des christlichen Glaubens ihren Weg gegangen. J. Höffner

Rolf Göhring, Amerikanische Lyrik des XX. Jahrh. Eine Nachdichtung. Kemper-Verlag 1948.

Göhring hat sich über die Schwermut und die Not seiner Gefangenschaft im Lager Zedelghem in Belgien hinweggesungen, indem er eine Liedauswahl aus der angloamerikanischen Welt nachdichtete. Es ist eine wundersam fremde und doch traute Welt. Die zauberische Fremdheit wird bei nachempfindender Annäherung von dem allgemein menschlichen Verwandtschaftsgefühl überwunden. Auch die Übersetzung ist Dichtung und will der „Ewigkeit Loblied“ singen.

Joh. Thomas

Paul Claudel, Schrei aus der Tiefe. Eine Auswahl aus frühen Dichtungen. Übers. von Dr. Clara und Prof. Dr. Franz Faßbinder. Ferd. Schöningh, Paderborn 1948.

Wir sind den Übersetzern für diese Perlen aus der Frühzeit des Meisters dankbar. Wir ahnen den Aufbruch und den Weg dessen, der uns «la messe là-bas» und den «soulard de satin» geschenkt hat. „Ce coeur trop aimant“ kommt uns näher, wir erfahren, was allein „das wilde Roß, dessen Wille kein scharfer Zaum bezwingt“, zur Ruhe bringen kann. „Laß nun, zitternd Herz, die Last des Herrn, des stärkeren Ich im Ich, dich ganz bezwingen!“ Der Lenz eines Dichterkönigs erblüht und duftet auf in diesen Liedern und Bekenntnissen, die zusammenklingen mit dem Wort des andern königlichen Sängers: „De profundis clamavi.“ Joh. Thomas

Siegfried Behn, Der Ewige Jude. Eine Legende. Thomas-Verlag, Kempen 1947.

Der bekannte Verfasser überrascht uns mit einem legendenartigen Roman, der das unsterbliche Thema vom Ewigen Ju-

den zum Gegenstand hat. Er will „mit dem Zauber der Dichtung wesenthüllend Begebenheiten um heilige Gestalten und übernatürliche Geschehnisse“ beschwören. Die legendäre Gestalt wird im ersten Teil als Pflegekind des Hohenpriesters Kaiphas und als vertrauter Schreiber des Landpflegers Pilatus unter dem Namen Philokrates, im zweiten Teil als allmächtiger Kanzler am Hofe zu Byzanz unter dem Namen Ahasver und im dritten Teil als unstäter Wanderer, Sucher und Liebender, der durch den Opfertod eines Mädchens schließlich für einen christlichen Tod reif gemacht wird, unter dem Namen Juan Espera dargestellt. Das Werk, voll verborgener Bezogenheiten und magischer Schönheiten in Wort und Geschehen, wird nur von einer kleinen Leserschare bewältigt und bejaht werden.

Joh. Thomas

Wilh. Vernekeohl, Auf der andern Seite. Erzählung. Verlag J. Schnellsche Buchhandlung, Warendorf (Westfalen) 1948.

Die knappe Erzählung bietet uns den erschütternden Bericht einer lungenkranken, jungen Tänzerin, die sich auf einer Tournee, die sie mit drei andern Künstlerinnen dicht hinter der Kampflinie in dem furchtbaren Winter der Frontauflösung in Rußland veranstaltet hatte, die Todeskrankheit zuzog. Es ist dem Dichter gelungen, etwas von der weiten russischen Landschaft, von der Heimatlosigkeit und Verlorenheit der Landser, von der Auflösung alles Festen in innerer und äußerer Beziehung nacherleben zu lassen. Die namenlose Härte und herzbeklemmende Schaurigkeit des Zusammenbruchs der deutschen Wehrmacht wird nahegebracht. Die Übermacht der Ereignisse bricht das weibliche Herz.

Joh. Thomas

Fedor Dostojewskij, Aljoscha und die Knaben. Verlag J. Schnellsche-Buchhandlung, Warendorf (Westfalen) 1948.

Die vorliegende Schrift enthält die Geschichte des Jünglings Aljoscha aus dem weltberühmten, der Jugend nicht leicht zugänglichen Roman „Die Brüder Karamasow“. Ein lobenswertes Unternehmen! Es gibt in der Weltliteratur kaum eine lebenswürdigere und idealere — wenn auch für unser westliches Empfinden seltsame — Jünglingsgestalt als die des jüngsten Karamasow. Die Einleitung und Bildillustrationen sind vorzüglich.

Joh. Thomas

Prof. Dr. JOSEF FUCHS S. J.

DIE SEXUALETHIK
des heiligen Thomas von Aquin

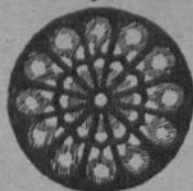
330 Seiten - Oktavband in Halbleinen mit farbigem Schutzumschlag DM 8,50,
broschiert DM 5,80

Das Werk sucht eine Lücke in den heutigen Auseinander-
setzungen um die innere Begründung grundlegender sexual-
ethischer Forderungen zu schließen

Durch jede Buchhandlung

VERLAG J. P. BACHEM, KÖLN

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

R. Lentzen-Deis

K.-G.

Bernkastel-Kues
an der Mosel

Mehweinlieferant - Weingroßhandlung
Ausländische - Süsse - Messweine

Augenoptik



TRIER

jetzt an der Porta nigra

Das älteste
Fachgeschäft am Platze

**J. B. Grachs
Buchhandlung**

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt
Gegr. 1846 · Fernsprecher 4492

**Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren**

Spezialität:

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete
Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

Der „*neue Lortz*“

Haben Sie schon das neue bedeutende Buch
von Professor Dr. J. Lortz

„Die Reformation als religiöses Anliegen heute“

gelesen? 234 Seiten. Halbleinen DM 9.60.
Zu bestellen durch jede gute Buchhandlung.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf.

Fernsprecher 2800

Trier

Thebäerstraße 47/49

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

59. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

Religiöse Gegenwartsfragen in Frankreich / Adalbert Hammann	193
Die Apostolische Konstitution „Bis saeculari“ und die Katholische Aktion / Georg Mühlenbrock SJ.	201
Die Einwirkung der Reformation auf die Verfassung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation / Ernst Walter Zeeden	207
Sartre's atheistischer Existentialismus / Josef Lenz	216

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Spätantike Religionsgeschichte / Dr. Irmischer	227
Die Koblenzer „Rhein- und Moselzeitung“ und ihr Kampf mit der preußischen Zensur / Johannes Schuth	228
Die Anweisung des Heiligen Officiums vom 20. 12. 1949 an die Bischöfe bez. der „Ökumenischen Bewegung.“ („Ecclesia catholica“) Carl Kammer	232
Adolf Dyroffs geistiger Nachlaß / Josef Lenz	240
Impotenz oder Sterilität? / P. G. Oesterle, OSB.	244

BESPRECHUNGEN:	249
--------------------------	-----

HEFT 7/8

JULI/AUGUST 1950

PAULINUS - VERLAG - TRIER



Möbeltransporte

Umzüge

aller Art

Gillen & Garçon, Bittburg/Eifel, Telefon 168

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Der „neue Lortz“

Haben Sie schon das neue bedeutende Buch
von Professor Dr. J. Lortz

„Die Reformation als religiöses Anliegen heute“

gelesen? 284 Seiten. Halbleinen DM 9.60.

Zu bestellen durch jede gute Buchhandlung.

PAULINUS - VERLAG TRIER

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium
des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewigerstraße 139
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie), Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM
zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.
Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Religiöse Gegenwartsfragen in Frankreich

Von P. Adalbert Hamman OFM., Besançon

In Frankreich ist eine antichristliche Elite am Werk. Sie hat eine Welt außerhalb der Kirche geschaffen, in der sich immer größere Menschenmassen sammeln. Diese aufs tiefste entchristlichten Massen halten an einigen christlichen Werten fest, wie z. B. an der Forderung nach Gerechtigkeit und brüderlicher Liebe. Aber sie suchen nicht mehr in der Kirche die Nahrung ihres Lebens. Sie wenden sich im Gegenteil von ihr ab und wollen in atheistischer „Mystik“ ihren Hunger nach Lebensgenuß und ihre Bedürfnisse nach Großherzigkeit und Edelmut befriedigen.

Die seelische Not dieser heidnisch gewordenen Massen stellt die Kirche im Bereiche des Denkens und der Aktion vor neue, schwierige Aufgaben. Denken und Aktion, zwei, seit Maurice Blondel, klassisch gewordene Worte, legen wir unseren Ausführungen über die religiösen Strömungen im heutigen Frankreich als Ordnungsprinzipien zugrunde.

I. Der Bereich des Denkens:

Im Bereich des Denkens schlagen die Probleme der Theologie und der religiösen Philosophie, die ehemals Domäne eines Kreises von Spezialisten schienen, mehr und mehr weite Kreise in ihren Bann.

Angesichts der Wucherungen und Auswüchse des heutigen Atheismus auf sozialem und philosophischen Gebiet empfindet die christliche Elite die gebieterische Notwendigkeit einer instruktiven und gediegenen geistigen Nahrung. Leider muß man feststellen, daß der große Aufruf des lebendigen christlichen Denkens immer mehr Schwächen unserer bisherigen theologischen, apologetischen und exegetischen Lehrweise aufdeckt. Der verstorbene P. de Montcheuil, Professor am Institut Catholique, hat erklärt: „Obwohl im Besitz der lautersten und aktuellsten Wahrheiten hinterläßt die Theologie einen Eindruck von Ferne und Unwirklichkeit. Eine Theologie, die zu sehr im scholastischen Rahmen bleibt, Erbin einer Defensivtaktik seit dem Konzil von Trient und der Modernistenkrise, verstand es nicht, die religiösen Probleme in ihrer Auswirkung auf das Leben und das gegenwärtige Geschlecht zu sehen.“ — Um der immer drohenden werdenden Gefahr eines neuen Modernismus zu entgehen, muß die Theologie Antwort auf die Strömungen und Forderungen unserer Zeit geben. Die bloße theologische Spekulation, getrennt von der Tat und zu nichts verpflichtend, hat ihre Zeit hinter sich. Gleich dem Existentialismus und Marxismus muß auch der christliche Gedanke zünden und mitreißen.

Ein markanter Zug des gegenwärtigen religiösen Denkens in Frankreich ist eine den christlichen Kirchen gemeinsame schöpferische Anstrengung, durch die man unter Hinansetzung aller Polemik sich gegenseitig zu bereichern sucht. Der Zeitschrift „Dieu Vivant“, auf die wir noch zurückkommen werden, stehen Männer nahe, die gleichzeitig

lebendiges Interesse zeigen an echten religiösen Werten und einen Widerwillen hegen gegen ein entartetes Christentum, das den Charakter eines lebendigen Glaubens verloren hat. Unter anderem sind es Gabriel Marcel, ein Kierkegaardianer, und Massignon, ein islamisierender Katholik, die zusammenarbeiten mit protestantischen Schriftstellern wie Pierre Burgelin, Jean Bosc und den Orthodoxen Berdjajew und Vladimir Lossky. Dieses gemeinsame ehrliche Suchen ist eine vielversprechende Erscheinung der ökumenischen Bewegung.

Zurück zu den Quellen

Unsere Zeit hat das Bedürfnis, zu den wesentlichen Quellen zurückzukehren, die da sind, Bibel, Kirchenväter und Liturgie. Die Theologie, die bis zum 13. Jahrhundert hauptsächlich Kommentar zur Bibel war, hat sich zur selbstständigen Wissenschaft ausgebildet, so daß eine fortschreitende Trennung zwischen Exegese und Theologie entstand, die das Vertrocknen der letzteren hervorrief.

Bibelbewegung

Das Zurückgreifen auf die Bibel vollzog sich in zwei Etappen. Während der letzten fünfzig Jahre hat zunächst die katholische Wissenschaft die Exegese mit der ergänzenden biblischen Wissenschaft der Archäologie, Philologie und literarischen Kritik bereichert. Hier ist eine Riesenarbeit geleistet worden. Wenn aber die Sichtungsarbeit der Schule von Jerusalem, begründet von P. Lagrange, zu Ende geführt sein wird, muß eine zweite Etappe durchschritten werden: die theologische Wissenschaft muß von der wiedergefundenen Bibel zehren. Denn sie ist weit mehr als eine Sammlung geschichtlicher Dokumente; sie ist das an uns gerichtete Wort Gottes, das die Antwort auf die religiösen Bedürfnisse unserer Zeit enthält.

Die Arbeit der biblischen Theologie steht gegenwärtig im Mittelpunkt. Sie ist in Bezug auf das Neue Testament schon weit vorangeschritten. Die Anregung ging von der Formgeschichte aus, die Pater Braun in Frankreich verbreitet hat.

Für das Alte Testament erscheint die Sache schwieriger. Die exegetischen Hindernisse, die es bietet, und die Notwendigkeit, den Literalismus zu überholen, vermehrt die Schwierigkeiten.

Nach dem Beispiel der Väter und im Geist der Liturgie sucht die biblische Theologie im Alten Testament, was Christus ist und im Neuen Testament, wer Christus ist.

Patristische Studien

Die Rückkehr zur Bibel ist in Frankreich von einem Aufblühen des patristischen Studiums begleitet, was nicht in Staunen setzt, wenn man bedenkt, welchen Platz die Heilige Schrift in den Werken der Väter einnimmt. Das katholische Denken des Abendlandes ist des juristisch-rationalen Denkens der Lateiner weithin müde, vor allem auf den Gebieten, wo wir einiges von dem Reichtum der griechischen Meditation verloren zu haben scheinen. Die Rückkehr zu den griechischen Vätern ist ein Zeichen dieser Stimmung.

Ist es verwegen zu behaupten, daß unsere Theologie stetig ein Bedürfnis hat, von den Quellen her den Kontakt mit dem Leben zu gewinnen? Die Väter sind nicht nur „Zeugen“, sie führen uns auch in die richtige Denkart ein, da sie stets bemüht waren, alles, was ihre Zeitgenossen in Anspruch nahm und beschäftigte, in ihr religiöses Denken einzubeziehen. Ihr Studium beschwört die Gefahr, auf die P. de Montcheuil hingewiesen hat, daß die Theologie „irreal“ zu werden drohe. In der Tat, einer der treuesten Anhänger der Scholastik, Jacques Maritain, machte kürzlich eine folgenschwere Bemerkung:

„So wundersam das Gebäude des scholastischen Denkens erscheint und ist, wie es sich seit der Renaissance entfaltet hat, so macht es doch mitunter den Eindruck, sich auf einer gar zu engen Grundlage zu entwickeln. Es läuft Gefahr, ein Mißverhältnis herbeizuführen zwischen dem dialektischen Apparat und den Grundlagen, auf die es sich stützt, den geoffenbarten oder überlieferten Wahrheiten, d. h. letztlich der Heiligen Schrift und den Vätern. Wo die Schrift nicht bloß häufig und reichlich, sondern auch in ihrer Tiefe und Weite erwogen und betrachtet wird, wo die Väter nicht nur Gegenstand der methodischen Untersuchung zum Zweck der Herstellung utilisierbarer Texte sind, sondern ein lebendiger und dauernder Verkehr mit ihnen besteht, durch den wir in ihre Schule eintreten und mit ihnen geistig kommunizieren, da werden selbst rein logische und abstrakte Gedankenentwicklungen wieder Zeichen von Vitalität werden. Wo nicht, drohen sie in krebsartige Auswüchse auszuschlagen. Die erste Wohltat des Zurückgreifens auf die Väter besteht für die Theologie und insbesondere für die scholastische Theologie darin, sie von ihrer Grundlage her zu verlebendigen.“

Besser als die Scholastik besaß die patristische Epoche den Sinn für die Geschichte, die der modernen Philosophie von Hegel, Marx und Bergson so vertraut ist. Für Irenäus, Origenes, Gregor von Nyssa ist das Christentum nicht bloß eine Lehre, sondern Geschichte, in deren Lauf der Heilsplan Gottes die Menschheit in ihrem primitiven Zustand ergreift, sie fortschreitend durch eine barmherzige Pädagogik erhebt, bis sie fähig ist, das menschengewordene Wort zu empfangen. Sie ist keine kreisförmige, sondern linienförmige Geschichte, die sich vollendet in der Parusie.

Die Väter geben ferner der scholastischen Theologie die Ergänzung des Kerygma, indem sie in den Gegenständen des Glaubens nicht bloß deren Beziehung zur Vernunft, sondern an erster Stelle ihren lebensvollen und lebenspendenden Ausdruck für unsere Seele entdecken lassen. Durch Verbesserung einer allzu rationalen Theologie läßt das patristische Denken uns zum Bewußtsein kommen, daß das Geheimnis für den Glauben nicht einfach eine lästige Zone ist, die man mit Sorgfalt eindämmen muß, um sie leichter zu vergessen: Das Geheimnis ist ihr Objekt. Die durch den Rationalismus angerichteten Verwüstungen lassen das Mysterium Gottes, das Mysterium des Christentums, wie Scheeben sich ausdrückt, wieder auffinden.

Liturgische Bewegung

Das Mysterium steht im Mittelpunkt der Liturgie, der dritten Quelle, an der die theologische Beschauung sich bereichert und nährt.

Wie die Schriftbewegung, so begann auch die liturgische Erneuerung durch die Arbeiten der Archäologie. Nachdem die Liturgie nunmehr ihren Platz im christlichen Leben zurückerhalten hat, ist es an der Zeit, ihren Geist herauszustellen. Der Sinn der Zeichen und des Spieles waren schon erschlossen durch die Werke Guardinis, übersetzt und eingeführt durch M. d'Harcourt. Pater Casel von Maria-Laach ließ uns in der Liturgie den Ort wiederfinden, an dem sich die Menschen mit dem Geheimnis Gottes durch den Kult treffen.

Die Zeitschrift „Maison Dieu“ und die Sammlung „Lex Orandi“ haben die liturgische Bewegung in Frankreich entfacht und ins Rollen gebracht und vermitteln die deutschen Erfahrungen, indem sie dem französischen Publikum die Anstrengungen jenseits des Rheines zugänglich machen, z. B. die Arbeiten von Casel und Klosterneuburg. Zum Kampf gegen einen Individualismus, der in Frankreich die Bourgeoisie weithin beherrscht, hat die Liturgie, die das Gebet der Gemeinschaft ist, in den Gläubigen den Gemeinschaftsinn wieder aufgeweckt.

Der Sinn für die Gegenwart

Die Fühlungnahme mit den Quellen wäre nicht wirkungsvoll, wenn sie die Theologie nicht dazu brächte, den Sinn für die Gegenwart zu bewahren. Eine Errungenschaft des menschlichen Denkens der letzten Zeit war die Entdeckung der Evolution.

Angesichts der modernen Werte empfinden viele Christen, wenn sie nicht eine aufgeschlossene Seele haben, ein gewisses Unbehagen. Erstarrt in einer statischen Welt, in statischen Begriffen des Glaubens, in dem sie leichter und lieber die Festigkeit sehen als die Bewegung und den Fortschritt, gelangen sie nicht leicht dazu, die wissenschaftlichen Entdeckungen mit den feststehenden Angaben der Offenbarung zu vereinigen. Gewisse enge Geister gehen so weit, die Wissenschaft, die Maschine, den Fortschritt an sich zu verwerfen. Wahr ist, daß diese Werte, die im Mittelalter unter dem Einfluß der Mönche und Christen auftauchten, sich seit mehreren Jahrhunderten außerhalb der Kirche entfaltet haben und oft auch in einem Geist der Rache und Feindschaft gegen sie. Die neuen Werte, zu Schmarotzern geworden durch heidnische Kräfte, können nur durch uns integriert und verchristlicht werden. Daher die Anklage, die so schmerzlich in der Kirche Frankreichs ertönt: Wenn die neuen Werte nicht gerettet werden, liegt da die Schuld nicht an den versagenden „Rettern“? Wichtig ist daher, daß das gegenwärtige Geschlecht das Universum mit seinen unendlichen Ausmaßen einbezieht in die gegenwärtige Wissenschaft, in das Heil Christi. Die Freude des heutigen Christen besteht in der Betrachtung der neuen Welt, die heraufsteigt aus Schweigen und Nacht, polarisiert durch die Erlösung Christi. Das Aufwachen hat begonnen.

Schließlich muß die Theologie jenen Christen Wegweiser sein, die

sich mit zeitlichen Dingen, etwa mit der Politik, beschäftigen. Zu diesen Problemen haben die „Sozialen Wochen“ Stellung genommen. Das „Mouvement populaire des familles“ (MPF Volksbewegung für die Familie) und das „Mouvement républicain populaire“ (Republikanische Volksbewegung) entsprechen den Anforderungen, die die gegenwärtige Welt den Christen auferlegt.

II. Die Aktion:

Die entchristlichten Massen, vor allem die Proletarier, haben aus Frankreich ein Missionsland gemacht. Während sich früher das Heidentum außerhalb der christlichen Gesellschaft befand, sind heute beide aufs engste miteinander verwoben. Die heidnische Gesellschaft dringt von allen Seiten ins tägliche Leben des Christen ein. Eine gegen heidnische Einflüsse abgeschirmte, geschlossene christliche Gesellschaft erscheint heute undenkbar: Frankreich ist zwar nicht allein Missionsland geworden; aber diese Erscheinung, die überall latent vorhanden ist und allem Anschein nach mehr und mehr zu Tage tritt, ist bei uns besonders spürbar.

Das moderne Apostolat dreht sich zunächst um die arbeitenden Massen, die im 19. Jahrhundert verloren gingen und die das 20. Jahrhundert um jeden Preis an Christus zurückgeben muß. Die Kirche muß den Aufstieg der Arbeitermassen, die darum ringen, ihren rechtmäßigen Platz im Leben des Volkes einzunehmen, wirksam unterstützen. Diese religiöse Aktion aber ist an eine Reform der wirtschaftlichen und sozialen Struktur gebunden. Im Namen der Gerechtigkeit und im Namen der Liebe müssen die Christen an ihr mitarbeiten. Die „Soziale Woche“ von 1945 in Toulouse widmete sich dem Studium dieses neuralgischen Punktes. Sie bemühte sich, den Christen ihre ernste Verpflichtung ans Herz zu legen, sich an der Wiederherstellung der Gesellschaft zu beteiligen. Aus der gleichen Sorge um eine die Menschenwürde berücksichtigende Wirtschaftsordnung entstand die Bewegung „Economie et Humanisme“. Sie wurde 1949 durch den Dominikaner Lebreton, einen ehemaligen Marineoffizier, gegründet.

Economie et Humanisme

„Economie et Humanisme“ ist ein Studienzentrum für soziale Fragen; es scharft selbstlose Sucher und Forscher um sich, Laien und Priester, die eine leidenschaftliche Sorge um das Gemeinwohl eint. Sie wollen den Menschen von einem Wirtschaftssystem befreien, das ihn zugrunde richten muß. Ihr Ziel ist eine Wirtschaftsordnung, welche dem ganzen Menschen und der ganzen Menschheit Rechnung trägt: also ein Personalismus, der gleichzeitig Universalismus ist. Wenn man den Menschen vor einer mörderischen Industrie retten will, muß man ihm seinen Platz in den sozialen Zellen zuweisen, jenen Menschengruppen, in denen man einander kennt, kontrolliert und sich stützt; ist man doch in ihnen durch die Schicksalsgemeinschaft ganz besonders zusammengeschmiedet. Das ist die Grundlage der Familiengemeinschaft — und schließlich auch der Volksgemeinschaft. „Economie et Humanisme“ bedient sich zur

Erforschung der konkreten Einzelheiten seines außerordentlich verwickelten Arbeitsgebietes der Methode der Befragung (Diagramme). Dabei wird jedem Mitarbeiter ein bestimmtes Elendsgebiet zugewiesen, in dem er den Menschen, seine Wohnungsverhältnisse, seine Lebenshaltung (habitat), den ganzen Komplex seiner Tätigkeit sowie die örtlichen Verhältnisse, in denen er lebt, zu studieren hat. Am Diagramm ist es dann möglich, die Ergebnisse dieser Untersuchungen bildhaft anschaulich abzulesen. Diese Methode von „Economie et Humanisme“ — und hier zeigt sich ihre große Bedeutung für seelsorgliche soziale Arbeit — machte es Pater Loew möglich, das Milieu der Docker von Marseille genauestens kennenzulernen. Im blauen Arbeiterkittel verborgen, konnte Pater Loew aus nächster Nähe das Leben im Hafen von Marseille studieren. Und er beschreibt die Arbeitsweise der Maschinerie dieser „Fabrik des proletarischen Menschen“. Der Hafen, sagt er, zerfällt in zwei Hälften: auf der einen Seite die Menschen, die alle Vorteile haben und dabei keinerlei Unannehmlichkeiten, auf der anderen Seite die, die nur die Lasten tragen. Die Beobachtungen, wie ungesichert die Docker leben, wie zusammengepfercht sie in ihren Hinterhauswohnungen hausen, werfen ein grelles Licht auf das durch unsere Wirtschaftsordnung inszenierte menschliche Drama unserer Tage. Pater Loew hat auch die technischen Hilfsmittel gegen die Mißstände studiert. Seine Sachkenntnis in diesen Fragen machte ihn zu einem der energischsten Vorkämpfer bei der Neuordnung der Verhältnisse im Hafen. So gab er den Anstoß zu einer neuen Gesetzgebung für die Anstellung von Arbeitern und gründete mehrere Gemeinschaftsunternehmungen. Diese Beschäftigung mit dem physischen Elend offenbarte dem Dominikanerpater auch die tiefe geistige Verlassenheit dieser Lastträger. In seinem Buch „En mission prolétarienne“ vertraut er uns die Frucht einer Arbeit von fünf Jahren an, in denen er als Arbeiter unter Arbeitern inmitten dieser Massen gelebt hat, um so das missionarische Apostolat zu verwirklichen, das unsere Zeit so gebieterisch fordert. Durch seine Teilnahme an der Schicksalsgemeinschaft der Docker gelangte Pater Loew zu einer Anzahl von Schlußfolgerungen, die wohl allgemein angenommen werden müssen:

Entproletarisierung

Erstens: das tiefe Unrecht gegen das Proletariat. Einer kapitalistischen Gesellschaft, die die Arbeiterklasse knechtet, enthüllt Pater Loew die Wunden der Welt. Er rechtfertigt sich deswegen: Ich decke diese Geschwüre und diesen Krebsgeschwulst nicht zum Vergnügen auf, sondern weil diese Wunden auch die unsrigen sind, die Wunden eines jeden von uns. Wenn wir dem Übel ins Angesicht schauen, so geschieht das nur, damit wir Seite an Seite mit all diesen Armseligen kämpfen, woher sie auch kommen mögen. Sie wünschen eine bessere Welt, gerechter, brüderlicher; für die Ungläubigen eine menschenwürdigere, für uns eine gotteswürdigere Welt. Deshalb muß man für eine menschenwürdigere Wirtschaftsordnung kämpfen, die den inneren Wert des Arbeiters respektiert, seine Mitwirkung am Ganzen garantiert, ihm die

Bildung von Eigentum ermöglicht, den Zutritt zur Kultur und zu einem wirklichen Menschenleben gestattet. Das eigentliche Elend des Proletariats aber ist noch abgründiger als diese wirtschaftlichen Schwierigkeiten. Es ist das seelische Leid durch Abhängigkeit und Minderung.

Evangelium der Liebe

Zweite Folgerung: Das Evangelium ist wesentlich eine Religion der Liebe und des Dienstes für Gott und die Menschen. Es ist die Religion, welche die lebendige Liebe zu offenbaren und zu vermitteln hat, nicht bloß ein Gesetzbuch oder ein Rituale. Wenn das Proletariat ein heidnisches Volk mit christlichem Aberglauben geworden ist, kommt das in erster Linie daher, daß es nicht mit einer Liebe geliebt wurde, die die Kraft hat, eine wirkliche Gemeinschaft im Leben zu schaffen und bis in die dunkelsten und schmutzigsten Wohnungen vorzudringen. Um Abhilfe zu schaffen, ist eigentlich zunächst nur eins notwendig, allerdings unabdingbar: Wie ein Missionar mit diesem Volke zu leben und mit ihm sein ganzes Los zu teilen, seine materiellen Lebensbedingungen sowie Glück und Unglück, die aus der gemeinsamen Abhängigkeit folgen. Die Volksmassen müssen im Priester vor allem wieder einen Freund und einen Christen finden, der sie ohne Hintergedanken liebt, der sich mit ihnen klein, ganz klein macht und sie mit der ganzen Liebe Christi liebt. Kurz und bündig: Was das Volk von der Kirche verlangt, ist das Evangelium, und was es von den Priestern verlangt, ist ein Leben nach dem Evangelium. Wie aber kann der Priester Sauerteig sein, wenn er neben dem Teig bleibt? Die Priester wohnen nicht in den Arbeitervierteln, nicht in den Mietskasernen; sie haben keine Lebensgemeinschaft mit dem Volk. Wo liegt die Lösung? Es gibt keine allgemeingültige. In Frankreich hat man die verschiedensten Versuche gemacht. Bald wird der Priester zum gewöhnlichen Arbeiter, teilt ganz dessen Leben und gibt so Zeugnis für die Kirche. Doch ein solcher Einsatz kann immer nur etwas Vorläufiges und Außerordentliches sein. Bald — so ist es meist bei der „Mission de France“, und in dieser Richtung weisen auch die Erfahrungen von Pater Loew — bildet er mit priesterlichen Mitbrüdern zusammen Arbeitsgemeinschaften, die sich mitten unter dem Arbeitervolk niederlassen und dort in der Fabrik, im Wohnviertel und wo sich ihr Leben abspielt, religiös-sittliche Zentren herausbilden, damit sich die Neophyten nicht wieder entwurzeln lassen.

Bevor die „Mission de France“ eine Pfarrverwaltung und eine formelle Pfarrei schafft, beginnt sie wie einst Paulus in Korinth mit einer elastischen Tätigkeit. Nach und nach soll so das Leben Christi die Glieder beseelen. Vergessen wir nicht, daß wir inmitten einer heidnischen Umwelt leben, die von Gott nichts mehr wissen will und deren Bekehrung längere Zeit in Anspruch nehmen wird.

Entwicklungskrisen

Trotz aller Erfolge ist nicht zu verkennen, daß die katholische Aktion in Frankreich heute eine Entwicklungskrise durchmacht. Einige ihrer Zweige, die eine gewisse Stufe erreicht haben, suchen sich weiter-

zuentwickeln, haben aber die Wege noch nicht gefunden. Andere sehen sich in der unglücklicheren Lage, auf der Stelle zu treten, in ihrer Ausgangslage verharren zu müssen, . . . ja sogar Rückschritte sind bemerkbar. Bei allen aber kann man eine übertriebene Wertschätzung und ein Sichanklammern an die Methode beobachten. Das scheint ein allgemeiner Fehler unseres rationalisierenden Geschlechts zu sein. Man darf in dieser Krise Apostolat und Propaganda nicht miteinander verwechseln. Im Apostolat wirkt sich die göttliche Gnade aus, die seit der Aufnahme in den Heilsorganismus der Kirche in uns wohnt. Die apostolische Wirksamkeit des Laien ist wesentlich mit seinem Taufcharakter verbunden. Jeder Getaufte muß als Glied der Kirche seinen Teil an ihrer Verantwortung, ihrem Leben und ihrem Wirken tragen. Und diese seine Sendung und Aufgabe ist nichts anderes als die katholische Aktion. Diese entfaltet sich heute offenbar in zwei Aufgabengebieten, die einander nicht widersprechen, sondern ergänzen: Verkündigung der Frohbotschaft und Verchristlichung der Welt.

Der Anteil des Laien an der Bekehrungsarbeit besteht in der Verkündigung (*évangélisation*). Die Wirkungsmöglichkeiten des Priesters werden dort fortgesetzt, wo allein der Laie zu Hause ist — Arbeiter unter Arbeitern, Geschäftsmann unter Geschäftsleuten. So ist der Christ Sauerteig in der Kirche Gottes und der menschlichen Gesellschaft. Abbé Godin hat in „*France pays de mission?*“ gezeigt, wie notwendig es ist, derartige Vorkämpfer einzuschalten, die ihrem Milieu ganz nahe stehen.

Eine letzte Feststellung ist besonders bemerkenswert: Auf dem Gebiet der Familienbewegung scheint die katholische Aktion ihre Wachstums-krise überstanden und jene Mündigkeit erreicht zu haben, deren Fehlen bei den Bewegungen der Jugend die Krise ausmacht. Auf die Familie als Lebenszelle der Kirche und der Gesellschaft muß sich überhaupt jede christliche Aktion mehr und mehr konzentrieren.

Wenn man weiterkommen will, muß man eine Zersplitterung der Anstrengungen vermeiden. Es muß eine harmonische Einheit der verschiedenen Bewegungen erreicht werden, die meist mehr oder weniger dahin auszuarten drohen, sich Neben-Kapellen zu errichten. Das große Schiff der Kirche müssen wir wieder auffinden, ihre innere und ihre sichtbare Gemeinschaft; ein Gemeinschaftsleben also, das sich über jede Rücksicht auf menschliche, individuelle oder soziale Verwandtschaft hinaus, auf der einen Tatsache der gemeinsamen Gliedschaft am einen Leibe Christi aufbaut, diesem Zentrum aller Bewegungen und der Einheit der Welt.

Die Apostolische Konstitution „Bis saeculari“ und die Katholische Aktion

Von P. Georg Mühlenbrock SJ, Eringerfeld ü. Rütten (Möhne)

Am 27. September 1950 sind zwei Jahre seit dem Erscheinen der Apostolischen Konstitution „Bis saeculari“ vergangen. Der zweihunderste Jahrestag der Goldenen Bulle „Gloriosae Dominae“ Benedikts XIV. über die Marianischen Kongregationen (MC) hatte Pius XII. veranlaßt, über Sinn und Bedeutung der MC in unserer Zeit ein programmatisches Wort zu sagen.

Mit froher Dankbarkeit haben die MCen der ganzen Welt dieses Wort des obersten Hirten der Kirche entgegengenommen. Sie betrachten es als ihre „Magna Charta“, als ihr form- und richtunggebendes Grundgesetz. Auch außerhalb der MC haben ihre Freunde — es sind ihrer nicht wenige — mit Genugtuung und Freude diese päpstliche Verlautbarung vernommen und knüpfen daran die Hoffnung eines neuen MC-Frühlings.

Aber darüber hinaus? Man kann wohl nicht behaupten, daß in weiteren Seelsorgskreisen die Konstitution größere Beachtung gefunden hätte, wenigstens nicht bei uns in Deutschland. Wie will man in das Gefüge der modernen Seelsorge die MC einbauen? Ihre Verdienste in Ehren! Aber sie paßt nicht recht in unsere Zeit, in unsere Verhältnisse. Sie ist eben doch ein Stück Barock. Ob man hinter einem solchen römischen Schreiben so viel suchen muß? Ist es nicht nur eine übliche Konvention, die persönliche Sympathiekundgebung eines Papstes, der sich selbst als Kongreganist fühlt?

Man erkennt jedoch bei näherem Zusehen, daß hinter dieser Konstitution mehr zu finden ist als man zunächst vermuten möchte. Man hört in ihren Worten ein dringliches Anliegen durchklingen. Dieser Dringlichkeit Ausdruck zu verleihen, hat der Papst kein Bedenken getragen, seine Worte in das feierlichste Gewand zu kleiden, das dem kirchlichen Hirtenamt zur Verfügung steht: in das einer Apostolischen Konstitution.

Wenn wir den Gedanken des Heiligen Vaters in diesem Dokument nachgehen, fällt zunächst auf, daß er eine bestimmte Seite der Katholischen Aktion (KA) außerordentlich stark hervorhebt; man möchte geradezu die Frage nach einer Akzentverschiebung im Gesamtaufbau der KA stellen (I); sodann erkennt man in der Konstitution eine ganz konkrete Wegweisung für die Verwirklichung der KA (II), so daß man sich dazu angeregt fühlt, darüber nachzudenken, wie wir in unseren deutschen Verhältnissen diesen Weg gehen können (III).

I. Akzentverschiebung?

In den Gesprächen über die KA kreiste und kreist die Diskussion fast ausschließlich um die Frage des Verhältnisses von Klerus und Laienstand. Die Notwendigkeit dieser Diskussion wird keiner leugnen, aber die Ausschließlichkeit, mit der sie angestellt wird, bekundet und

bewirkt eine einseitige Akzentuierung des apostolischen Einsatzes nach außen. Es fällt auf, daß der Papst in „Bis saeculari“ sehr stark den inneren Einsatz der KA betont.

Schon die Apostolische Konstitution „Provida mater“, die ein Jahr zuvor, am 2. Februar 1947, erschien, hatte diese Tendenz. In ihr bestätigte der Papst die sog. „Weltlichen Institute“, das heißt, er billigte und lobte eine Lebensform, die, ganz dem äußeren Apostolat hingegeben, zugleich eine tiefe Innerlichkeit pflegt.

Beide Konstitutionen aber lassen es nicht dabei bewenden, nur im allgemeinen das innere Leben hervorzukehren sondern stellen es in seinen konkreten Forderungen dar. Hatte „Provida mater“ diese Forderungen in den drei evangelischen Räten ausgesprochen, so lassen sich auch in „Bis saeculari“ drei Komponenten der Innerlichkeit erkennen. In Stichworten können wir sie bezeichnen als: Heiligkeitsstreben, Marienhingabe, kirchliche Gesinnung.

Heiligkeitsstreben! Der Papst spricht vom „Hochziel eines heiligen Lebens“, das zu erreichen sich die bemühen müssen, die andere zur Höhe führen wollen; die Träger einer fruchtbaren apostolischen Aktion müßten bereit sein, „Christus vollkommen und bedingungslos nachzufolgen“ (4)*.

Aber er stellt nicht nur die Forderung auf, er nennt auch „jene Mittel“, die zu diesem Ziel von „großem Vorteil“ sind; den „eifrigen Sakramentenempfang“, „die Exerzitien“, „die tägliche Betrachtung und Gewissenserforschung“, ferner „eine entsprechend kindliche Gelehrigkeit, einem bestimmten Seelenführer gegenüber“ (4).

Unter den Mitteln des Heiligkeitsstrebens führt der Papst auch die „volle und stete Hingabe an den Dienst der Jungfräulichen Gottesmutter“ (4) an. Schon die Formulierung dieser Worte, mehr aber noch die wiederholte Hervorkehrung der Marienverehrung zeigen an, daß der Papst die Marienhingabe als eine besondere Komponente der apostolischen Innerlichkeit betrachtet. Warum?

Es wird durch die Marienhingabe eine Glaubenswahrheit lebendig ins Bewußtsein gehoben, die für den Apostel viel zu bedeuten hat, die Tatsache, daß in der Zuwendung der Erlösung die Menschen mitwirken müssen bzw. dürfen. Und nicht nur zur eigenen Heiligung. Auch zur Heiligung ihrer Mitmenschen. Alle Mitwirkungsakte aber, die die Menschen im Werk der Erlösung leisten, sind vorweggenommen, zusammengefaßt, repräsentiert in dem einen, den Maria vollbrachte. Sie steht neben dem neuen Adam als die neue Eva, als die „Gehilfin, die zu ihm paßt“ (Gen. 2, 19). So ist sie die Form der Christusnachfolge und damit die Form des Apostolates.

Wer sich also Maria weiht, hat nicht so sehr ihre Eigenpersönlichkeit vor Augen, sondern sieht vor allem ihre heilsgeschichtliche Stellung und sucht, so weit das für ihn möglich ist, in diese Stellung irgendwie mitzutreten, oder — wie die Konstitution es ausdrückt — er „gelobt,

* Die Zahlen bezeichnen die Randnummern der deutschen Übersetzung im Supplementum der „Aclis ordinata“ Sept/Okt 1948; Rom, Borgo S. Spirito 5 (Kirchlicher Amtsanzeiger, Trier 1949 / Ausgabe 5; Nr. 46).

unter dem Banner der allerseligsten Jungfrau mit allen Kräften für die eigene und anderer Menschen Vollkommenheit und das ewige Seelenheil zu kämpfen“ (36). Er weiß: in dem Grade, wie er die Form Mariens angenommen hat, wird er Christus angehören, wird er Apostel sein. So gewährleistet gerade die Marienhingabe Echtheit und Fruchtbarkeit des Apostolates.

Mit der Marienhingabe eng verknüpft, ja bereits gegeben, ist die dritte Komponente, die der Papst in der innerlichen Grundlegung der KA vorfinden möchte: Die kirchliche Gesinnung. Die Verknüpfung der Kirchlichkeit und der Marienverehrung ist damit erklärt, daß Maria und Kirche ja nur die konkreten Gestaltungen der einen Wahrheit vom miterlösenden Tun des Menschen sind. Darum: wer Maria anerkennt und liebt, anerkennt und liebt auch die Kirche. Wir sagten es schon: Die Kirche als Gemeinschaft der Erlösten ist, insofern sie Christus gegenübersteht, in Maria repräsentiert: Maria ist „Typus ecclesiae“, Urbild der Kirche, wie die Kirchenväter sie nennen. Nicht zuletzt um dieser kirchlichen Gesinnung willen mag der Papst das marianische Moment so sehr betont haben. Es liegt ja so viel daran, daß die Laienapostel von einer lebendigen Liebe zur Kirche glühen.

So legt also die Kirche beim apostolisch tätigen Menschen ein großes Gewicht auf das Heiligkeitsstreben, die Marienhingabe, die kirchliche Gesinnung, m. a. W. auf die apostolische Innerlichkeit. Nun die Frage: Kann man von einer Akzentverschiebung in der Auffassung der Kirche von der KA sprechen? Im eigentlichen Sinn kann man das nicht sagen, denn die Kirche hat nie anders akzentuiert, wohl hat sie die rechte Aszentuierung hier sehr deutlich werden lassen.

Wir suchten in der Konstitution „Bis saeculari“ zu erkennen, was hinter den Zeilen geschrieben steht; es ist aller Beachtung wert, denn es geht — das ist nicht zuviel gesagt — um den Bestand und Fruchtbarkeit der KA und damit der modernen Seelsorgsweise überhaupt.

Es wäre aber wohl töricht, nur das zu beachten, was hinter den Zeilen zu lesen ist und zu ignorieren, was ihr unmittelbarer Wortsinn ist. Schließlich hat auch der seine Bedeutung. Der Hl. Vater begnügt sich nicht damit, einige allgemeine Ideen zu proklamieren, er weist vielmehr auf einen konkreten Weg hin.

II. Wegweisung

Der konkrete Weg, den der Papst weist, ist die MC. Wir wollen nicht übertreiben: der Papst will nicht sagen, daß die MC der Weg sei, aber er will doch wohl diesen Weg als einen sehr guten und sicheren bezeichnen. Das mag überraschen. Wenn man an die KA denkt, denkt man — wenigstens bei uns in Deutschland — nicht gerade an eine MC. Wir vermissen die aktive Seite. Aber die MCen, die wir kennen, sind ja zumeist gar keine MCen. Sie sind Zerrbilder des Bildes, das Regeln und Geschichte von ihr zeichnen und das echte MCen auch heute noch von ihr geben, wie z. B. in Spanien, Holland, Polen usw. Dieses Bild aber hat der Heilige Vater als das allein gültige vor Augen. Und darin erscheint

ihm das Apostolat als das Charakteristische. Er sieht als erstes Bemühen der MC an, „durch Übernahme und treue Durchführung von Arbeiten zur Ehre Gottes und zum Wohl der Seelen voranzuleuchten“ (2). Und diese Arbeiten liegen ganz auf der Linie der KA: „Menschen aller Stände, vor allem die Jugendlichen und Werktätigen, zur Tugend anleiten . . . , die seelische und leibliche Not der Darbenden beheben“ (10). . . . den schlechten Theater- und Kinovorstellungen entgegenzutreten und die guten Sitten vor der Schmutzflut von Büchern und Zeitschriften schützen (12). So kommt also nach der Ansicht des Heiligen Vaters die aktive Seite der KA in der MC durchaus nicht zu kurz.

Ebenso wenig fehlt aber — und das ist der Grund, weshalb der Papst die MC so sehr schätzt — die innerliche Seite; ja er findet sie in der MC besonders ausgeprägt. Sie bietet günstige Voraussetzungen für ein solides Heiligkeitsstreben; sie ist geprägt von marianischem Geist und schließlich lebt in ihr echte kirchliche Gesinnung.

Als die günstigen Voraussetzungen für das Heiligkeitsstreben erscheinen dem Heiligen Vater die „Richtlinien und Grundgesetze, wodurch die Sodalitäten zu jenem Ideal geistlichen Lebens hingeführt werden, durch das sie das Hochziel eines heiligen Lebens zu erreichen vermögen, vor allem mit Hilfe jener Mittel, mit denen ausgerüstet zu sein für jeden, der Christus vollkommen und bedingungslos nachfolgen will, von großem Vorteil ist“ (4). Und diese Hoffnung wird ihn nicht täuschen, das weiß der Papst; denn die Geschichte der MC hat es bereits erwiesen, „daß überall, wo sie am Werke sind, sofern nur Geist und Regel treu beobachtet werden, Sittenreinheit und unerschütterliche Glaubenstreue herrschen und erblühen; . . . und nicht so selten sind jene, die mit sicherem Schritt die steilen Höhen der Heiligkeit erreichen“ (6). Er kann hinweisen auf „jene herrliche Schar von marianischen Sodalitäten, denen die Mutter Kirche die höchsten Ehren der Heiligen zuerkannt hat“ (21).

Was nun die zweite Komponente des inneren Lebens, die Marienhingabe, betrifft, so ist diese ja das kennzeichnendste Wesensmerkmal der MC. Maria ist ihre Patronin. Dies Patrozinium besagt mehr, als wir zunächst vermuten. Wir sehen darin heute fast nur ein einseitiges Schutzverhältnis. In seinem ursprünglichen Sinn, d. h. in der mittelalterlichen Städte- und Lebensordnung, bedeutet Patrozinium sowohl Schutz- wie Dienstverhältnis. Dies beruht auf einem doppelseitigen Vertrag: Der Gefolgsmann verpflichtet sich zum Dienst gegenüber seinem Herrn, der Herr zum Schutz gegenüber seinem Gefolgsmann. Wenn sich also die ersten Kongreganisten unter das Patrozinium Mariens stellten, dann bedeutete das ihnen nicht nur, daß sie sich damit in ihren Schutz begaben, sondern — und das wohl an erster Stelle — daß sie in ihren Dienst traten, letztlich, daß sie um so fester und treuer im Dienste Christi stünden. Und darum lebte aus diesem Patrozinium ihr Apostolat. Allerdings wird dann auch verständlich, daß dort, wo der Patroziniums-begriff zur bloßen Schutzherrschaft verarmte, die apostolische Dynamik der MC mehr und mehr verloren ging. So sieht auch der Papst das Patrozinium Mariens in erster Linie als Dienstherrschaft. Die Sodalitäten verbinden sich aufs engste mit Maria „durch eine Weihe, in der sie,

wenn auch nicht unter Sünde, geloben, unter dem Banner der allerseligsten Jungfrau zu kämpfen“ (36). (Noch schärfer, fast polemisch hat der Papst bei seiner Ansprache an die Sodalen von Rom am 21. Januar 1945 diesen Dienstcharakter der Marienweihe in der MC hervorgekehrt: „Die Andacht eines Kongreganisten zur allerseligsten Jungfrau darf nicht eine klägliche Nützlichkeitsfrömmigkeit sein, die in der mächtigen Mutter des Herrn nichts anderes sieht als eine Spenderin von Gaben, vor allem zeitlicher Ordnung; sie ist auch nicht eine ruhige Sicherheitsfrömmigkeit, die nur an die Entfernung von Kreuz, Kummer, Kampf und Leiden denkt; auch nicht eine fühlbare Trost- oder enthuastische Andachtsfrömmigkeit, ja, auch nicht eine Frömmigkeit, die zu ausschließlich um die eigenen geistlichen Vorteile sorgt. Ein Kongreganist, der wahrhaft ein Sohn Mariens, ein Ritter der allerseligsten Jungfrau ist, muß ohne Unterlaß kämpfen unter der Führung jener, die als einzige alle Irrlehren auf der ganzen Welt zunichte macht.“¹⁾)

Wir sagten eben: Mit dem Maß der Hingabe an Maria bestimmt sich auch das Maß der Hingabe an die Kirche. Und so kann der hl. Vater von einer echten MC ein hohes Maß kirchlicher Gesinnung erwarten, und seine Erwartungen werden nicht enttäuscht sein. Er kann den marianischen Sodalen das Zeugnis einer „angeborenen Ehrfurcht und bescheidenen Willfährigkeit gegen die geistlichen Vorgesetzten“ (19) ausstellen, und was das Mitfühlen mit der Kirche betrifft, so meint er, sie hätten „eine ererbte Neigung hierzu mitbekommen“ (20). Mit der Konstitution gliedert der Papst die MC ausdrücklich in die KA ein.

Er wiederholt den bereits früher ausgesprochenen Grundsatz von der „Einheit in der Vielfalt“ (Radiobotschaft der MCen in Barcelona am 7. 12. 1947) und warnt „vor dem Irrtum einiger, die alles, was zum Heile der Seelen unternommen wird, gleichsam in eine und dieselbe Form pressen wollen“ (25). Endgültig legt er fest: „Die Marianischen Kongregationen sind in gleiche Linie zu stellen mit den übrigen Vereinigungen, die apostolische Ziele verfolgen, mögen sie nun mit diesen verbündet sein oder mit der Hauptstelle der Katholischen Aktion eine Einheit bilden.“ (40)

III. Praktische Folgerungen.

Sie ergeben sich aus „Bis saeculari“ sowohl für die MCen selbst als auch für alle Gliederungen der KA.

Für die MCen bedeutet die Konstitution die entschiedene Forderung, mit ihrem Ideal ernstzumachen; sonst werden sie die Sendung, die der hl. Vater ihnen gegeben hat, niemals erfüllen.

Das Ernstmachen mit dem Ideal aber setzt voraus, daß man das Ausleseprinzip mit Entschiedenheit zur Anwendung bringt. Heiligkeitsstreben, aszetische Übungen sind nie die Sache einer großen Masse. Deshalb verlangt die Konstitution ausdrücklich: „Bei der Aufnahme der Sodalen treffe man eine sorgfältige Auswahl“ (37). Was soll man aber tun, wenn nun einmal Massenkongregationen bestehen? Soll man sie

¹ Pius XII. über die Bedeutung der MC in der Gegenwart; deutsche Übersetzung des Sekretariates der Mar. Kongr. stud. Jugend, München.

zerschlagen? Wenn in ihnen noch ein echtes Leben pulsiert, wäre das sicher verfehlt. Aber man sollte immer mehr auf eine „Elite—MC“ hinarbeiten. Es bewährt sich hier eine Übergangslösung, indem man nämlich die MC innerlich stuft, d. h. von unten her einen Kern von echten Sodalen bildet, der das volle MC-Ideal anstrebt, also eine ähnliche Methode, wie sie bei der Reform eines Ordens angewandt wird; nur dürfen die von der „strengerer Observanz“ als solche nicht so sehr in Erscheinung treten.

Eine ähnliche Forderung ergibt sich aus der Konstitution für alle übrigen Gliederungen der KA. Sie werden kein echtes und fruchtbares Apostolat vollbringen, wenn sie sich nicht bemühen, es in einer echten Innerlichkeit zu verwurzeln. Aber auch bei ihnen erweist sich die Masse in diesem Punkt als Hindernis. Was ist da zu tun? Bei uns in Deutschland müssen wir noch einen besonderen Gesichtspunkt berücksichtigen. Wenn unsere Bünde auch offiziell als Gliederungen der KA gelten, so sind sie doch zum großen Teil mehr als milieubildende Lebensgemeinschaften denn als Aktionsgruppen anzusprechen. Der milieubildenden Lebensgemeinschaft aber ist die Tendenz in die Breite, in die Masse eigen, nur so kann sie ja ein Stück Milieu werden. Um so mehr aber braucht sie einen sehr aktiven Kern, der gleichsam als Formprinzip in ihr waltet: also auch bei den Bünden ergibt sich die Notwendigkeit einer Aufgliederung in einen weiteren und engeren Kreis. Tatsächlich finden wir eine solche Aufgliederung bei vielen Bünden; allein oft erfährt dann der engere Kreis nur eine Schulung in technischen Dingen. Ob hier nicht die apostolische Konstitution „Bis saeculari“ manches anregende und fordernde Wort zu sagen hat? Ob sich nicht vielleicht innerhalb größerer Gemeinschaften eine Kerngruppe als eigentliche MC aufbauen ließe? In manchen Pfarreien bildet bereits die MC sowohl bei der männlichen als auch bei der weiblichen Jugend den Kern der weiter gefaßten Pfarrjugend. Das wirkt sich zum Segen aus, sowohl für die größere Gemeinschaft, die nun gleichsam einen Lebensquell in sich trägt, als für die MC, die in der größeren Gemeinschaft einen Nährboden besitzt, aus dem sie immer neue Kräfte — sorgfältig wählend — herauszieht und zugleich ein Wirkfeld, in das hinein sie ihre apostolische Tätigkeit entfaltet. Eine MC kann diese Funktion in einer größeren Gemeinschaft um so leichter erfüllen, als sie aus ihrem Wesen heraus sich „den immer neuen und wechselnden Notwendigkeiten und Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft anpaßt“ (7).

So ist die Apostolische Konstitution „Bis saeculari“ der Beachtung wert, auf daß gegenüber der „Häresie der Aktion“, vor der Pius XII. so oft in den letzten Jahren gewarnt hat, ein starker Damm aufgeworfen werde.

Die Einwirkung der Reformation auf die Verfassung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation

Von Dr. Ernst Walter Zeeden, Freiburg i. Br.

Die Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches erhielt seit dem Spätmittelalter ihr eigenes Gesicht durch das Emporkommen der Landesherrschaften. Dadurch bekam sie einen doppelten Charakter: einerseits als Geschichte des Reiches und seiner Institutionen; andererseits als Geschichte der Territorien, ihrer speziellen staatlichen Konsolidierung und ihrer zwar partikularistischen, aber dennoch allgemeinen Aushöhlung des Reichskörpers. Von einer Einwirkung der Reformation auf die Reichsverfassung im 16. Jahrhundert kann aber deshalb gesprochen werden, weil sie in das Gegensatzverhältnis von Reichsgewalt und ständischer Territorialmacht eingriff. Sie verschob die Gewichte, indem sie den territorialen Faktor einseitig und unmittelbar verstärkte. Auf der anderen Seite wirkte sie mittelbar auch auf den monarchischen Faktor ein, indem sie die Reaktion des Kaisertums herausforderte und dieses zum Aufgebot seiner letzten Kräfte zwang. Die gesamte Regierung Karls V. sowie die Verfassungsumbildung, welche der Augsburger Reichstag von 1555 vollzog, stand im engsten Zusammenhang mit den verfassungsrechtlichen Folgen, die als Konsequenzen des Protestantismus notwendig auftraten.

Die Aktionsfähigkeit des Reiches als eines politischen Körpers beruhte in der Hauptsache auf dem Zusammenwirken von Kaiser und Ständen auf den Reichstagen und stellte sich dar in der Ausführung der dort gefaßten Beschlüsse. In der Theorie sollte der Kaiser mit den Ständen das Reich regieren. In Wirklichkeit rangen beide Parteien wider einander. Die Reichsstände waren in concreto keineswegs als Gesamtheit Vertreter der Nation, sondern jeder vielmehr für sich Exponent einer territorialegoistischen Partikularmacht. Ihnen gegenüber besaß der deutsche König, der zugleich römischer Kaiser war, als Inhaber der Zentralgewalt eine Macht, die de facto schwankend, de iure durch verschiedene Bestimmungen eingeengt war. Trotzdem galt die Würde seines Amtes als die oberste weltliche Würde der Christenheit. Das hing damit zusammen, daß dem politischen Gebilde des wenig handlungsfähigen Reiches seit alters eine religiöse Idee zugrunde lag. Dieser Idee zufolge stellte es so etwas dar wie die weltlich-politische Ordnung der universalen Christenheit. Das kam u. a. darin zum Ausdruck, daß sein Oberhaupt, der Kaiser, als Vogt der universalen Kirche bezeichnet wurde und das Amt hatte, dieselbe gegen Ungläubige und Ketzer zu schützen. Die Sprache der kaiserlichen Erlasse sowie das Ritual der Königs- und Kaiserkrönung war von dieser Vorstellung durchdrungen¹.

¹ vgl. Karls V. zweite Proposition zum Wormser Reichstag 1521. RT.Akten Jg. Reihe II 189, 6 und seine durch H. v. Schubert veröffentlichten bzw. referierten Mandate an die Reichstage aus Spanien 1524 und 1529 in: v. Schubert, Bekenntnisbildung und Religionspolitik, 1910, S. 187; ders., Der Reichstag von Augsburg, 1930, S. 13.

In den sechs Fragen, die der gewählte römisch-deutsche König vor seiner Krönung mit „ja“ zu beantworten hatte, hieß es u. a.: „Willst du den heiligen katholischen uns überlieferten Glauben halten und fördern? Willst du der Kirche treuer Beschützer sein? Willst du dem Heiligen Vater, dem römischen Papst, schuldige Ergebenheit bewahren?“

Für das Reich und Kaisertum vor der Reformation ist demnach als bemerkenswert hervorzuheben, daß beide der Idee nach die Existenz der universalen römischen Kirche zur Voraussetzung hatten und ihr zugeordnet waren; daß aber andererseits die Universalität der rechtlichen und religiösen Würde des Kaisertums zu seinem politischen Vermögen im Mißverhältnis stand.

Mit der Kaiserwahl Karls V. 1519 kam ein neuer Zug in die Reichsverhältnisse. Der junge Herrscher regierte als Erbmonarch in Spanien und Burgund, sein ihm ergebener Bruder Ferdinand in den deutschen Habsburgerterritorien. Er verfügte dabei über ungewöhnliche Machtmittel. Das wurde deshalb wichtig, weil er darüber hinaus auch gesinnungsmäßig von dem Gedanken einer monarchischen und zugleich religiös-katholischen Reichsführung erfüllt war². Daß der Versuch, diesen Gedanken in die Wirklichkeit umzusetzen, grundsätzliche Widerstände im Reich hervorrief, war nur eine natürliche Folge. Die Auseinandersetzung mit diesen Widerständen bildete einen wichtigen Teil seiner langen Regierung.

I.

Zunächst war es die religiöse Wahrnehmung seines Kaiseramts, die Konflikte herbeiführte. Weil die alte katholische Religion die geistige Voraussetzung für das Verfassungs- und Wesensgefüge des deutschen Reiches bildete, bedeutete eine neue, im Gegensatz zur römischen Kirche stehende religiöse Form implicite eine Infragestellung der überlieferten Reichsordnung. Um die alte kirchliche Ordnung zu wahren, erklärte 1521 nach dem Wormser Reichstag Karl V. durch ein Edikt Luther in die Reichsacht und gebot die Unterdrückung der neuen Religion als einer Ketzerei. Normalerweise hätten die Reichsstände, als dafür kompetent, in ihrem Territorialbereich das Edikt auszuführen gehabt. Dagegen trugen sie aber die verschiedensten Bedenken. Nach mancherlei Hin und Her faßten sie in Abwesenheit des Kaisers 1526 auf dem Reichstag zu Speyer den Beschluß: Es solle, bis zu dem Zeitpunkt, wo die kirchliche Reformfrage endgültig durch ein allgemeines Konzil entschieden worden sein werde, jeder Reichsstand in Sachen der Religion sich so verhalten, wie er vor Gott und kaiserlicher Majestät es zu verantworten sich getraue.

Mit diesem Beschluß zeigte sich aber der Kaiser unzufrieden. Als

² zit. nach K. Brandi, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation ²1941 S. 115.

³ Karls V. christlich-universale Auffassung des Kaiseramtes ist monographisch behandelt, mit Anführung vieler Quellen, von P. Rassow, Die Kaiseridee Karls V., 1932. Dazu vgl. Brandi, Kaiser Karl V., I, 1937, S. 91 ff; II, 1941, S. 103 ff. Zuletzt zusammenfassend: Rassow, Reich und Reichsidee Karls V. in seinem Aufsatzband „Die polit. Welt Karls V.“ ²1946, S. 9–39.

auf dem nächsten Speyrer Reichstag von 1529 im Namen des Kaisers sein Statthalter Ferdinand die Aufhebung jenes Beschlusses und scharfe Maßnahmen zwecks Aufrechterhaltung der alten Kirchenordnung verlangte, stimmte die Mehrheit der Reichsstände damit überein und faßte einen dementsprechenden Reichstagsabschied. Eine Minderheit von Reichsständen war aber damit nicht einverstanden, und zwar diejenigen von ihnen, welche durch Duldung und Mitwirkung die Reformation in ihren Territorien gefördert hatten. Zum Zeichen ihres Widerspruchs protestierten sie öffentlich gegen den Reichstagsabschied von 1529 und erklärten ihn für ungültig. Seine Ungültigkeit begründeten sie mit dem Grundsatz, daß in Dingen der Religion jeder für sich selbst eintreten müsse. Es habe daher ein diesbezüglicher Mehrheitsbeschluß niemals Verbindlichkeit für alle. Das hieß konkret: Kaiser und Reichsständen stünde es nicht zu, in die religiös-kirchliche Sphäre mit Zwang einzugreifen.

De jure war es nicht ausgemacht, ob und inwieweit Mehrheitsbeschlüsse bindend waren. Es gab darüber kein Gesetz.

De facto stand der neue Grundsatz aber im Widerspruch zum Herkommen des Reiches und zum halbgeistlichen Amt des Kaisertums. Und von hier aus gesehen erschien das Verhältnis der Protestanten als Rebellion. Praktisch setzte von jetzt ab eine Störung der Reichsverfassung ein. Einem Reichsbeschluß war von einer protestierenden Ständepartei offen der Gehorsam gekündigt und dem ordentlichen Organ der Reichsgesetzgebung, dem Reichstag, die Anerkennung bedingungsweise entzogen worden⁴.

Auf dem Reichstag des Jahres 1530 zu Augsburg trat diese Situation noch deutlicher ins Licht. Nach dem fehlgeschlagenen Versuch, auf dem friedlichen Wege theologischer Verständigung die Religionseinheit wiederherzustellen, brachten der Kaiser und die katholischen Reichsstände einen Reichstagsentscheid durch, welcher die Wiederherstellung des alten Kultes sowie der säkularisierten Kirchen und Bistümer gebot, neue Säkularisationen untersagte und Nichtinnehaltung dieser Anordnung als Landfriedensbruch mit Acht, Aberacht und Exekution bedrohte. Der Kaiser fühlte sich — wie er zu verstehen gab — durch Amt und Gewissen zu dieser Anordnung verpflichtet. Mit aller Schroffheit war hier noch einmal der Standpunkt des alten Heiligen Reiches entwickelt. Gegen den Protestantismus wurde das ganze Geschütz des Reichsrechts aufgeboten und ihm der Rechtsboden für weitere Existenz gesetzlich entzogen⁵.

⁴ Joh. Kühn, Geschichte des RT von Speyer 1529, 1929, 59 f., 70 f., 185, 216. Das Verfassungsrevolutionäre an der Speyerer Protestation im klarsten hervorgehoben und formuliert bei F. Hartung, Deutsche Verfassungsgeschichte vom 15. Jahrh. bis zur Gegenwart⁴ 1933, S. 10 f.

⁵ R. Smend, Das Reichskammergericht I, 1911, S. 139—143; Der Augsburger Abschied als Programm einer reichsrechtlichen Bekämpfung der Protestanten. — Unter dem Eindruck dieses Reichsbeschlusses empfahl sogar Luther Gehorsamsverweigerung gegen den Kaiser, falls er den Beschluß durchzuführen unternähme: Warnung an seine lieben Deutschen 1531, W. A. 30, III 317—320.

Es lag auf der Hand, daß sich die Protestanten diesem Abschied nicht fügen würden. Dadurch, daß der Reichstag offiziell gegen die kirchliche Neuerung Stellung nahm, ein Teil der Reichsstände aber sich mit eben dieser Neuerung solidarisch erklärte und die darauf bezüglichen Maßnahmen verwarf, war der religiöse Zwiespalt in den Verfassungskörper eingedrungen. Dieser, der schon unter der Last der alten Spannung: Kaiser gegen Reichsstände, genügend litt, wurde jetzt durch den Protestantismus um die neue Spannung: evangelisch gegen katholisch, bereichert.

Damit hatte sich durch die Reformation das Balancesystem der Reichsverfassung für den Moment verschoben. Einerseits hatten, weil sie sich über der Religionsfrage entzweiten, die Stände dem Kaiser die große Chance in die Hand gespielt, mit der einen Ständegruppe die andere zu bekämpfen und dadurch zu stärkerer monarchischer Initiative zu gelangen. In der Tat überdeckte der konfessionelle Gegensatz im Reich zeitweilig die traditionelle reichsständisch-antimonarchistische Front. Andererseits wurde der konfessionelle Gegensatz zu einer Zerreißprobe für die Reichsverfassung. Denn indem der Vogt der katholischen Christenheit einer religiösen Neuerung gegenüber einschritt, traten zugleich in Personalunion der deutsche König und ein Teil der Reichsstände widereinander in die Schranken. In dieser Situation hieß die religiöse Frage, welche lautet: vermag der katholische Kaiser dem Reich die kirchliche Einheit zu wahren? konkret nicht anderes als: vermag das Reichsoberhaupt widerstrebenden Ständen seinen Willen aufzuzwingen oder nicht? Damit wurde durch den Protestantismus die Auseinandersetzung zwischen Zentralismus und Partikularismus nicht nur erneut heraufbeschworen, sondern die Gegnerschaft auf beiden Seiten noch um die religiöse Komponente bereichert und dadurch ins Grundsätzliche verlagert.

Die umstrittene Rechtsfrage, die sich in den Reichstagsabschieden und den Protestationen gegen dieselben ausdrückte, war eine Lebensfrage für die Reformation und eine Machtfrage für beide Teile. Ihre Austragung macht den Inhalt der deutschen Geschichte in dem Vierteljahrhundert aus, das zwischen den Augsburger Reichstagen von 1530 und 1555 liegt. Auf der einen, der kaiserlichen Seite, schien es um die Bewahrung einer alten Ordnung, auf der anderen Seite dagegen offensichtlich um die Anerkennung eines neuen Rechtes in Religionssachen zu gehen. Denn die Reformation mußte, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollte, gegen eine bislang unbestrittene Voraussetzung der bestehenden Reichsordnung den Kampf um eine neue Ordnung der Reichsverhältnisse aufnehmen, weil die alte Reichsverfassung einer außerkatholischen Religion eine Existenzberechtigung nicht zugestand. Die protestantischen Reichsstände, die seit Speyer 1529 den Anspruch auf reichsrechtliche Anerkennung ihrer Konfession erhoben hatten, bildeten, da ihr Anspruch nicht anerkannt wurde, um ihn zu verteidigen, ein bewaffnetes Widerstandsbündnis: den Schmalkaldischen Bund. Hinter der Gehorsamsverweigerung gegen die Reichsabschiede und das Reichskammergericht stand fortan die vereinigte territoriale Macht einer Anzahl von Reichsständen, die mit ihrer Spitze gegen das Reichsoberhaupt gerichtet war.

Damit wurde aber die Reformation zu einem hervorragenden Kriterium; nicht nur die Gediegenheit der religiösen Fundamente des alten Reichsgefüges, sondern auch die tatsächliche Reichweite der kaiserlichen Gewalt auf die Probe zu stellen. Die durch die Augsburger Konfession und den Schmalkaldischen Bund zugespitzte Situation wurde überdies noch begleitet von staats-theoretischen Erörterungen im protestantischen Lager über die rechtliche Stellung und Befugnis der kaiserlichen Gewalt, Auseinandersetzungen, die mit tiefem Ernst auf der einen und leidenschaftlichem landesherrlichem Selbstbewußtsein auf der anderen Seite zwischen der Stadt Nürnberg und dem Landgraf Philipp von Hessen geführt wurden und das Verhältnis von kaiserlicher und territorialherrlicher Obrigkeit, und wem von beiden im Zweifelsfalle der Vorzug gebührt, zum Gegenstand hatten⁶.

Was aber politisch seit 1530 in Frage stand, war, ob zur Aufrechterhaltung der 1530 reichsgerichtlich festgelegten katholischen Religions-einheit der Kaiser und die katholischen Reichsstände ihre Machtmittel einzusetzen willens und in der Lage waren. Wozu sie die rechtliche Hand-habe insofern besaßen, als auf Verletzung des Reichsrechts Acht und Exekution stand.

II.

Aus verschiedenen Gründen kam es erst 1546/47 zu der seit 1530 drohenden kriegerischen Auseinandersetzung über die Religionsfrage im Reich. Der Kaiser siegte darin über den Schmalkaldischen Bund und sah sich dadurch in die Lage versetzt, auf dem Reichstag von 1547/48 die religiöse Frage in seinem Sinne gesetzlich zu regeln. Gleichzeitig suchte er aber auch eine monarchische Reichsreform einzuleiten. Er glaubte sowohl die Religions- wie die Reichseinheit wiederherstellen zu können. Aber weder das eine noch das andere gelang. Fragt man, warum, so scheinen die Gründe in Folgendem zu liegen:

Erstens: Die Macht, die Karl im Schmalkaldischen Kriege zusammengebracht hatte, verdankte er der militärisch-finanziellen Hilfe seiner europäischen Erbreiche, der finanziellen Unterstützung durch den Papst, der diplomatischen Ausschaltung Frankreichs, dem Bündnis mit einigen Reichsständen und der politischen Spaltung unter den Protestanten: also einer politisch einmaligen Konstellation, die sich rasch ändern konnte; und nicht in erster Linie einer Anwendung von Machtmitteln, die unmittelbar auf der Kraft des Reiches und des Kaisertums beruhten. Der Wechsel, der in dieser Konstellation tatsächlich dann auch eintrat, enthüllte rasch, daß die Ohnmacht des Kaisertums nur durch Karls Haus-

⁶ Publikation der politischen Korrespondenz Philipps von Hessen mit Nürnberg und dem Markgrafen von Ansbach bei: v. Schubert, Bekenntnisbildung etc. Luthers ursprüngl. Anschauung: Th. Pauls, Luthers Auffassung von Staat und Volk, 1927; seine modifizierte spätere Auffassung, daß Widerstand gegen kaiserliche Obrigkeit erlaubt sei: K. Müller, Luthers Äußerungen über das Recht bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser, SB BayAk phil. hist. Kl. 1915, nr. 8, S. 13 u. ö. Zum Thema ferner: F. Kern, Luther und das Widerstandsrecht, ZSavRG can. Abt. 6, 1916, S. 337 ff., zuletzt Joh. Heckel, Recht, Gesetz, Kirche und Obrigkeit in der Lehre Luthers, ZSavRG can. Abt. 26, 1937.

macht und seine geschickte Diplomatie momentan überdeckt worden war, und die nächsten Ereignisse zeigten, daß der Boden, auf welchem der Kaiser stand, brüchig war.

Zweitens: Der Kaiser hatte zwar ein Instrument der Reichsopposition, den Schmalkaldischen Bund, geschlagen, nicht aber deren Quelle, den politischen Territorialismus besiegt⁷. Gerade derjenige unter seinen Verbündeten, den er durch den Krieg am meisten gestärkt hatte, der sächsische Kurfürst Moritz, erhob sich gegen den Kaiser im Namen der fürstlichen Libertät und verdrängte ihn zuletzt aus dem Reiche.

Drittens: Den katholischen Reichsfürsten hatte der Kaiser auf dem Reichstage von 1547/48 die Augen darüber geöffnet, daß er seinen Sieg über die im Schmalkaldischen Bund vereinigten protestantischen Fürsten zu einer Befestigung der kaiserlichen Stellung über den Reichsständen überhaupt auszubauen geneigt war. Das war ihnen, nicht weil sie katholisch, sondern weil sie ja auch Territorialherren waren, zuwider. Infolgedessen standen sie ab, die kaiserliche Reichsführung zu unterstützen, und gingen in passive Restistenz über und ließen es ruhig geschehen, daß im Jahre 1552 der Kurfürst Moritz gegen den Kaiser zu Felde zog.

Der Sieg Karls V. im Schmalkaldischen Krieg hatte also eine nicht nur speziell protestantische, sondern auch allgemein reichsständische Gegenwirkung gegen die kaiserliche Politik herbeigeführt. Aus Widerwillen gegen die absolutistischen Neigungen Kaiser Karls V. rückten alle Reichsstände mehr oder weniger auf eine Linie zusammen. Darüber hinaus hörte die religiöse Frage, um die es ursprünglich gegangen war, auf, das vordringliche Streitobjekt unter den Reichsständen zu bilden. Auf diese Weise bekam aber die Sache des Protestantismus eine viel breitere Bundesgenossenschaft als sie je besessen hatte. Andererseits läßt sich nicht verkennen, daß, indem es jetzt um die prinzipielle allgemeine Auseinandersetzung zwischen Fürstentum und Kaisertum ging, die Rolle, die der Protestantismus dabei spielte, gegenüber früher eine andere wurde. Bis 1546 waren es vordringlich religiöse Motive gewesen, welche die protestantischen Stände veranlaßt hatten, sich schützend vor ihr Bekenntnis zu stellen und Leben und Fürstentum für dasselbe zu riskieren. Jetzt war es nicht so sehr Sicherung der Religion als Befestigung der Unabhängigkeit, wofür die evangelischen Kriegsfürsten rücksichtslos ihre territorialen Machtmittel ins Feld führten. Aber als eines dieser ihrer Machtmittel verwendeten sie die Erbitterung des vom Kaiser unterdrückten Protestantismus, indem sie die zugkräftige Parole „Kampf für die Freiheit des Evangeliums“ in ihrem Programm an die Spitze stellten. Die werbende Kraft dieser Parole verschaffte den revolutionierenden Fürsten die Sympathien des gesamten Protestantismus und bildete zugleich die sittliche Rechtfertigung ihres militärischen Aufstands wider den Kaiser.

Der Sieg dieser Fürsten bedeutete die Liquidierung der vom Kaiser angestrebten Religionseinheit und Reichsreform und damit die Liqui-

⁷ In Anlehnung an die Formulierung bei F. Hartung, Karl V. und die deutschen Protestanten 1546—1555, 1910, S. 45.

dierung der kaiserlichen religiösen und politischen Obrigkeitsstellung überhaupt. Denn nach den völlig entgegengesetzten Ideen des deutschen Kurfürsten Moritz⁸ wurde der Passauer Vertrag von 1552⁹ entworfen und der Religionsfriede von Augsburg 1555 abgeschlossen, dessen Hauptkennzeichen die durch den Willen der Reichsstände herbeigeführte Religionsvergleichung bildete¹⁰. Sie wurde im Gegensatz gegen Kaiser und Papst und gegen das jahrhundertalte Herkommen des Reiches verfassungsrechtlich sanktioniert.

III.

Die institutionellen Festsetzungen des Religionsfriedens, welche sich praktisch auf das Prinzip des „*cuius regio, eius religio*“ gründeten, bedeuten für die Reichsverfassungsgeschichte:

Erstens: Endgültige Vernichtung der monarchisch-politischen sowie Zerstörung der sakralen Obergewalt des Kaisertums.

Zweitens: Steigerung und Befestigung der fürstlichen Territorialmacht auf Kosten von Kirche, Kaiser und Reich, aber auch gleichzeitig Komplizierung des Verhältnisses der Reichsstände untereinander durch die konfessionelle Spaltung.

Drittens: Umformung des Reiches durch Veränderung des zwischen Reich und Kirche, Kaiser und Ständen bestehenden Beziehungssystems.

In welchem Maße ist es nun die Reformation, die zu diesen Ergebnissen beigetragen hat?

1. Kaiser Karl V., der der Idee seines Amtes: Hüter der Christenheit zu sein, nicht entsagen wollte, protestierte für seine Person gegen den Religionsfrieden, hielt sich dem Reichstag fern und dankte ab. Mit ihm schied nicht ein einzelner Herrscher, sondern eine sakrale Institution aus dem Reich aus. In der Reformation liegen insofern die Voraussetzungen für diesen Vorgang, als sie mit dem römischen Kirchenwesen notwendig die religiöse Funktion des Kaisertums radikal in Frage stellte und mit dieser Infragestellung für weite Gebiete *de facto* und seit 1555 *de iure* durchdrang. Sie hatte seit 1530 das Kaisertum in die kritische Lage getrieben, seine politischen und sakralen Machtmittel unter Beweis zu stellen, und stellte zuletzt ihre sittlichen Energien derjenigen politischen Bewegung zur Verfügung, die gegen das Kaisertum erfolgreich Krieg führte. Von dem politischen Protestantismus gingen auch diejenigen staats-theoretischen Ideen aus, welche eine Obrigkeitsstellung des Kaisers in Abrede stellten, indem sie diese auf ein kündbares Vertragsverhältnis reduzierten, dagegen für das Territorialfürstentum eine unkündbare Obrigkeitsstellung göttlichen Rechtes behaupteten. Die Tatsache der reichsverfassungsmäßigen Anerkennung einer nichtkatholischen Konfession bedeutet schließlich *de facto* und *de iure* eine Ausgrenzung des Kaisertums aus der ihm eigentümlichen religiösen Sphäre.

⁸ Vgl. dazu: Beiträge zur Reichsgeschichte 1546—1555, hsg. v. A. v. Druffel und K. Brandi 1873 ff., III 486 ff.

⁹ Abdruck in: Neue und vollständige Sammlung der Reichsabschiede, 1747, III, S. 1—10.

¹⁰ Beste Ausgabe: Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555, hsg. v. K. Brandi, 1927.

2. Weiterhin wurde die Machtstellung des evangelischen Territorialfürstentums insofern durch die Reformation befestigt, als sie es von der religiösen Aufsicht von Kaiser und Kirche befreite und ihm deren Rechte übertrug. Dadurch unterbaute sie die Territorialherrschaft vom Religiösen her, machte den Landesherren zum Herren seiner Landeskirche und stellte ihm durch die theologisch begründete Säkularisation das materielle Kirchengut zur Verfügung. Indem sie von der Voraussetzung einer Feindschaft zwischen Kaiser und Evangelium ausging, hatte sie weiterhin den Widerstand gegen das Reichsoberhaupt für erlaubt erklärt und dadurch einen Präzedenzfall geschaffen, welcher den Territorien zu einer enormen Bewegungsfreiheit gegen Kaiser und Reich verhalf.

Indirekt stärkte sie durch ihr Beispiel und ihren Erfolg auch die Position des katholischen Landesfürstentums. Denn dieses begann nun ebenfalls, in Konkurrenz zum evangelischen, sich energischer in die Verhältnisse der katholischen Kirche innerhalb seines Herrschaftsbereiches einzumischen und ein bedeutenderes Verfügungsrecht darüber zu erwerben. Die allgemeine Folge war: Eine Intensivierung der partikularen Staatlichkeit, durch welche das Reich von innen ausgehöhlt wurde.

3. In seiner Gesamttendenz wirkte der Protestantismus notwendig aber auch in Richtung einer Auflockerung des gesamten Reichsgefüges.

Zwar wurden in Augsburg 1555 unter Wahrung der äußeren Fassade von Kaiser und heiligem Reich die Formen der alten Verfassung, Reichstag, Reichskammergericht usw. beibehalten. Sie waren aber nicht viel mehr als die technischen Institutionen für ein loses Beziehungssystem von Territorien mit teilweise hochgradiger Eigenstaatlichkeit, die aus gemeinsamen Interessen untereinander in Frieden zu leben und deshalb die der allgemeinen Friedensordnung dienenden Instrumente aufrechtzuerhalten wünschten¹¹.

Das Reich alten Stils hatte ideell vor der Reformation kapituliert und war durch den Protestantismus ein anderes geworden. Die Religionspaltung hatte sein geistiges universales Fundament zerstört. Die im Augsburger Frieden zum Gesetz erhobene Anerkennung des Protestantismus verbot dem Reich, seine Religionshoheit zu wahren und zwang es, seinen Ständen gegenüber Toleranz zu üben. Die reichsauflösende Tendenz hatte sich besonders kraß auch in dem praktischen Verhalten der protestantischen Kriegsfürsten gezeigt. Denn die Freiheit des Evan-

¹¹ Über dem von Ranke (Deutsche Gesch., Ges. Ausgabe der dt. Akademie, Bd. V, 1925, S. 320, 346 f.) betonten Gesichtspunkt, daß erst unter protestantischem Einfluß die ständischen Verfassungseinrichtungen zu fester Form gelangt und Friede im Reich begründet worden sei (vgl. a. Hartung, VfG. 1933, 18: der Auflösung des Reichs sei durch die Grundgesetze von Augsburg 1555 Einhalt geboten worden) ist der dem entgegenstehende Gesichtspunkt einer Auflösung der Reichsidee bei gleichzeitiger Verfestigung der Reichsinstitutionen nicht zu vergessen, und es ist mit Erik Wolf daran zu erinnern (Idee und Wirklichkeit des Reiches, 1943, S. 42 ff., 52, 70 f.), daß das „Reich“ als politische und sakrale Realität im Denken der lutherischen und calvinischen Staatstheoretiker des 16. Jahrhunderts verschwindet, weil für ein Sacrum Imperium weder der lutherische Obrigkeitsbegriff noch der calvinische Gemeindebegriff einen Platz gefunden haben.

geliums und Territoriums war es ihnen wert, daß sie eigenmächtig dem katholischen Könige von Frankreich den Zugriff auf die zum Reich gehörenden Städte Toul, Metz, Verdun und Cambrai erlaubten für seine Gegenleistung finanzieller Unterstützung ihres Krieges gegen das Reichsoberhaupt.

Zuletzt hatte der Protestantismus mit dem 1529 erhobenen Anspruch von Speyer, daß die Sache der Religion von der rechtlichen Verpflichtung innerhalb der Sphäre von Verfassung und Politik u. U. entbinde, einen Grundsatz praktiziert, der bei zwei feindlichen Konfessionen gegebenenfalls intern zu einer Störung des Reichsverfassungslebens, d. h. des inneren Reichsfriedens, extern aber zu Bündnissen konfessioneller Reichsstände beider Lager mit auswärtigen Mächten die formale Handhabe bot, so daß die 1555 erfolgte Anerkennung des politisch-konfessionellen Prinzips ein grundsätzliches Sprengmittel der Reichsfriedensordnung in sich barg.

Es wäre allerdings verfehlt, zu meinen, nur der Protestantismus habe die Reichsauflösung bewirkt. Dieser Prozeß begann im Keime schon viel früher, und ganz andere Kräfte hatten ihn eingeleitet. Eher kann man den Protestantismus, soweit er als politische Bewegung auftrat, als Kriterium nehmen für den Zustand der Reichsverfassung im 16. Jahrhundert. Unter diesem Gesichtspunkt enthüllte er durch seine politische Opposition die faktische Unzulänglichkeit der verfassungsrechtlichen Handlungen des Reiches, der Achterklärung, Exekution usw.

Er war aber mehr als bloßes Kriterium, nämlich vor allem Bewegung. Und sofern er politische Bewegung war, hatte er die Eigentümlichkeit, daß die Summe seiner Kräfte den zentrifugalen partikularen Kräften zugute kam, wie umgekehrt alle Anstrengungen des Protestantismus, sofern sie das Reich berührten, zerspaltend und zersplitternd wirkten; was nicht zuletzt mit der katholischen Vergangenheit und Tradition des Reiches zusammenhing. Den Partikularismus hat er nicht geschaffen; aber er hat ihn vertieft, insofern er jetzt auch ein streng partikularistisches Religions- und Kirchenwesen ermöglichte. Die eigentliche Bedeutung der Reformation für die Reichsverfassungsentwicklung liegt wahrscheinlich darin, daß sie in die große Emanzipationsbewegung der Teilgewalten von der königlichen Zentralgewalt einmündete und durch die Kräfte, die sie den Teilgewalten zuführte, diese in den Jahren 1526 bis 1555 innerlich so konsolidierte und nach außen, d. h. gegen die Obergewalt des Reiches, so selbständig machte, daß seit 1555 an eine Bändigung der Teilgewalten durch ein Reichsoberhaupt oder an einen Zusammenschluß der Teilgewalten zu einem einheitlichen Bund — was man um 1500 noch versucht hatte — im Ernst nicht mehr zu denken war.

Sartre's atheistischer Existentialismus*

Von Professor Dr. Josef Lenz, Trier

IV. Das Sein-für-den-Andern

Das Bewußtsein enthüllte uns die menschliche Realität als „Sein-für-sich“, es eröffnet uns aber auch den Weg zu fremden Existenzen (EN 375). Die klassische Philosophie verbaute sich den Weg zu den Andern. Für den Realisten reduzierte sich die Beziehung zu den Mitmenschen auf die Beziehung von Körper zu Körper (EN 377 ff.). Der Idealist setzte entweder die fremde Existenz willkürlich voraus oder sah in ihr eine Setzung des Ich und entging so nur vermeintlich dem Solipsismus (380 ff.). Dasselbe gilt auch von Husserl (288 ff.). Hegel hat die Beziehung des eigenen zum fremden Ich nur als logische, nicht als ontologische erfaßt (291 ff.). Heideggers „Mitsein“ als Struktur des „Daseins“ ist wohl eine Seinsbeziehung, aber zu abstrakt und allgemein, nicht empirisch, sondern a priori gewonnen; es sieht die Andern zu sehr als das „Man“, dem das Dasein der Uneigentlichkeit verfällt; die Existenzen stehen da nur nebeneinander, nicht als Ich und Du sich gegenüber (301 ff.).

Deshalb sucht Sartre einen andern realen Zugang zum Mitmenschen. In dem Pour-soi entdeckte ich eine ontologische Struktur, die auch meine ist, d. h. mir als Subjekt zukommt, und doch nicht „Sein-für-mich“, sondern „Sein-für-den-Andern“ (Être-pour-autrui) bedeutet. Ich bin ein „pour-soi-pour-autrui“ (EN 428). Da für diese Ich-Du-Beziehung das Leibsein Voraussetzung ist, sei hier kurz Sartre's Ontologie des Leibes eingeschaltet.

Der Mensch als „inkarniertes“ Bewußtsein

In Heideggers Struktur des Daseins spielte der Leib keine Rolle. Sartre aber bezieht auch ihn in seine Analyse ein (EN 365—427). Der Mensch stellt eine Zweifelhait dar: er existiert in der Welt als Bewußtsein (pour-soi) und zugleich als Körper (en-soi), er ist inkarniertes Bewußtsein. „Der Körper ist eine notwendige Charakteristik des Pour-soi“ (372). Seit Descartes hat man den Leib zu sehr vom Bewußtsein getrennt, ihn nur als belebten Körper gesehen und sein Bewußtsein mit einem fremden Leib verbunden. Tatsächlich ist mein Leib mir unmittelbar bewußt: „Mein Leib ist eine bewußte Struktur meines Bewußtseins“ (394). Sartre unterscheidet den Leib als Seiendes-für-sich und Seiendes-für-den-Andern (367), zwei Aspekte, die auf ganz verschiedenen Ebenen liegen (368).

Ausgehend vom In-der-Welt-sein des Pour-soi stellt er fest, daß mir notwendig Welt mit einer auf mein Dasein bezogenen Ordnung gegeben ist (368). Die Sachen sind solche immer nur in einer bestimmten Distanz zu mir (370). „Da-sein“ besagt wesentlich, einen Standpunkt in der Welt einnehmen (auf diesem Stuhl oder auf diesem Berge etc.); zufällig ist nur das Dasein selbst (Faktizität), sofern es ohne einen Grund in sich ist und sofern ich einen andern Standort in der Welt haben könnte. Diese mit meinem zufälligen Dasein notwendig gegebene Ordnung ist mein Leib auf der Ebene des Fürsich. „Man könnte den Leib definieren als die zufällige Form, die die Notwendigkeit meiner Zufälligkeit annimmt“ (371). Durch den Leib bin ich in der Welt situiert, ja „der Leib unterscheidet sich nicht von der Situation des Pour-soi“. Noch mehr:

*) Siehe Heft 1—2, 3—4 und 5—6 (1950) dieser Zeitschrift.

„Er identifiziert sich mit der ganzen Welt, sofern die Welt die Totalsituation für das Pour-soi und das Maß seiner Existenz ist.“ Durch den Leib bekommt die Seele ihre Individualität, ja „die Seele ist der Leib, sofern das Pour-soi seine eigene Individuation ist“ (372). So verrät Sartre wieder seinen versteckten Materialismus.

Für den Andern ist mein Leib Gegenstand unter Gegenständen (404 f.), angeblickter Blickpunkt, Körper mit Bewußtsein. „Mein Körper ist benützt und erkannt durch den Andern“ (418). Unter den Blicken der Andern entgleitet mir mein Leib, wird mir entfremdet, unsicher und steif, ein „überstiegener Überstieg“ (405). Der Andere sieht mich, wie ich bin, oder umgekehrt: ich werde so, wie der Andere mich sieht (421). So „existiere ich für mich als erkannt für den Andern auf Grund meines Körpers“ (419). „Mit dem Erscheinen des Blickes des Andern habe ich die Enthüllung meines Objektseins“. „Mein Dasein für Andere ist gerade mein Körper“ (419). Mittels der Begriffe des Andern erkenne ich mich als Körper.

Den fremden Leib erfasse ich als Gegenstand unter Gegenständen. „Der Körper des Andern erscheint mir als ein Instrument inmitten anderer Instrumente“ (384). Er ist „Werkzeug unter Werkzeugen“, das ich brauchen kann, ohne es selbst zu sein (420), er ist ein Bezugspunkt, der ich nicht bin. Ich erfahre den fremden Körper in einer Situation und in seiner Ganzheit des Lebens und Handelns, die mehr ist als ein bloßer Körper, „Körper-mehr-als-Körper“ (418). Ich sehe und fühle ihn, und dieses Gefühl erfüllt mich mit Ekel.

„Ich bin gesehen“

Einen Menschen, dem ich etwa in den Anlagen begegne, nehme ich nicht bloß als Körper oder als Gegenstand wahr, ich erfahre ihn als Mensch. Was ihn von einer körperlichen Sache unterscheidet und was mich von der Existenz des Andern überzeugt, ist hauptsächlich der Blick (*le regard*). An diesem Blick, der nicht meiner ist, erkenne ich, daß der Andere nicht eine massive Sache und ohne Geheimnis ist, vielmehr daß auch er ein Pour-soi, daß er frei ist, daß er mich sieht, wie ich ihn sehe. Solange ich allein bin, gehört mir die Welt, ordnet sich um mich als Mittelpunkt. In diese meine Welt bricht nun der Andere ein. Er ist der Mittelpunkt einer von der meinen verschiedenen Welt, die sich aber aus meinem Raum aufbaut (312). Im selben Maße entgleitet mir meine Welt, entflieht mir hin zum Andern; die um mich zentralisierte Welt wird durch den Andern unterhöhlt (313). In dieser Flucht und inneren Verblutung meiner selbst, in dieser Bewegung hin zur Vergegenständlichung enthüllt sich mir der Andere, der diese Bewegung ausgelöst hat (315). Durch den fremden Blick, der mich trifft, werde ich in die Welt des Andern eingeordnet, zum Gegenstand für ihn, verfestigt zu einem En-soi, zu einer starren Natur, wehrlos dem Andern ausgeliefert, sein Sklave, meiner Freiheit beraubt. Da erfahre ich mich als verwundbar, an einen Ort gebannt, von meinen Möglichkeiten abgeschnitten, auf mich selbst verwiesen. Da bin ich erkannt als der, der ich bin. „Kurz, ich bin gesehen“ (316).

Eine unzählbare Vielheit von Blicken, die auf mich gerichtet sind, ist das „Man“: „man blickt mich an“. Nicht bloß das Dasein der Uneigentlichkeit ist dem Man verfallen, sondern auch die eigentliche Existenz, so erklärt Sartre gegen Heidegger (342).

Was in den Augen Sartre's der Andere und sein Blick bedeutet, das veranschaulichen die Worte, in die Daniel in „Le Sursis“ ausbricht: „Man sieht mich; nein, nicht einmal man; das sieht mich. Er war Gegenstand eines Blickes; ein Blick, der ihn bis auf den Grund aufwühlte, der ihn wie ein Messerstich

durchbohrte und der nicht sein Blick war; ein undurchsichtiger Blick, die Nacht in Person, die ihn da erwartete, auf dem Grunde seiner selbst, und der ihn dazu verdammt, er selbst zu sein, feige, Heuchler, Paederast für die Ewigkeit. Er selbst; zuckend unter diesem Blick und ihm trotzend. Der Blick. Die Nacht. Als ob die Nacht Blick wäre. Ich bin gesehen. Durchsichtig, durchsichtig, durchbohrt. Aber von wem? Ich bin nicht allein, sagte Daniel laut" (S. 109). Sartre kennt offenbar nur den lauernden, fixierenden und feindlichen, nicht aber den aufgeschlossenen und wohlwollenden Blick.

„Die Andern, das ist die Hölle“

Heideggers „Mitsein“ in Form von Fürsorge drückte noch eine positive Beziehung zum Mitmenschen aus. Sartre kommt über „negative Haltungen“, wie er beim Pour-soi selbst zugibt (EN 275), auch beim Pour-autrui nicht hinaus. Außer dem Ich-Du-Verhältnis kennt und anerkennt er wohl auch Heideggers „Mitsein“ (EN 484–503), etwa wenn er im Theater mit vielen Menschen ein Schauspiel erlebt. Aber dieses Mitsein tritt da nur nebenbei und unreflektiert ins Bewußtsein. Beim Reflektieren erweist es sich als abgeleiteter Modus des Füreinanderseins; das Wir-Erlebnis setzt ein Ich-Du-Erlebnis voraus. Auf den Blick des Andern reagieren wir mit drei ursprünglichen Gefühlen, nämlich der Furcht, der Scham oder des Stolzes und der Anerkennung unserer Knechtung (326, 352).

Zunächst durch Furcht vor der Vergegenständlichung und der darin liegenden Gefährdung unseres Subjektseins. Diese Gefahr kann ich nur abwenden, indem ich mich dem Blicke des Andern entziehe, ihn mit meinem Blicke zu beherrschen suche, somit seinen Blick wieder übersteige und ihn mir zum Gegenstand mache. Meine Beziehung zu den Andern schwingt ständig zwischen Objekt-Ich und Subjekt-Ich, zwischen Ich-Sache und Ich-Freiheit. Das Urverhältnis der Menschen zueinander ist deshalb: Sich absetzen, Rivalität, Feindschaft und Kampf der Transendenzen und der Freiheiten gegeneinander. „Das Wesen der Beziehungen zwischen den Bewußtseinen ist nicht das ‚Mitsein‘, ist vielmehr der Kampf“ (502). Menschsein heißt geradezu „Gegenstand sein für alle andern lebenden Menschen, geworfen auf den Kampfplatz unter die Millionen von Blicken, mir selbst millionenfach entgleitend“ (340). „Der Konflikt ist der Ursinn des Seins-für-den-Andern“ (431). Mit allen möglichen Waffen führen die Menschen den Kampf gegeneinander: durch Flucht, Isolierung, Schweigen, Aszese u. a. um die eigene Freiheit; durch Lüge, Schmeichelei, Heuchelei und Höflichkeit für die Versklavung der Andern. Und selbst wenn sie das Mögliche für gegenseitige Freiheit tun wollten, sie könnten nicht umhin, sich als Instrument zu behandeln und behandelt zu fühlen und so in einem tragischen Widerspruch zu leben.

Indem ein Anderer mich transzendierend zum Objekt, zu einer Sache für sich macht, entkleidet er mich der Würde der Freiheit; daher das Gefühl der Scham (honte) oder des Stolzes (fierté), das mir den Blick des Andern und mich am Rande desselben enthüllt (319). „Die Scham ist die Anerkennung dessen, daß ich wohl dieses Objekt bin, das der Andere anblickt und beurteilt“ (319). Mit dem Blick des Andern entgleitet mir die Situation, „ich bin nicht mehr Herr der Situation“ (323). Die Existenz auch nur eines einzigen Andern bedeutet für mich den Absturz aus der Freiheit in die Sklaverei einer fremden Freiheit. „Die Existenz des Andern ist mein ursprünglicher Sündenfall“ (321). Angeblickt, erkannten Adam und Eva nach ihrer Ursünde, daß sie nackt waren, schämten sich und suchten Kleidung. Um sich dem Blick des Andern zu entziehen, bekleidet sich der Mensch. Ursünde und meine einzige Schuld ist mein Fall oder meine

Geworfenheit in eine Welt, in der es den Andern gibt (349). Mein Pour-autrui ist meine ursprüngliche und unausweichliche Verdammnis, ist nach einem von Gide übernommenen Wort „la part du diable“ (324).

In dem Theaterstück „Huis clos“ zeigt Sartre drei Menschen nach ihrem Tode in einem engen Raum zusammen eingeschlossen: den Deserteur Garcin, die homosexuelle Selbstmörderin Inès und die Kindesmörderin Estelle. Schlaflos, in stets beleuchtetem Raum, nie allein, ohne Fluchtmöglichkeit, ohne Ruhe, ohne Ablenkung, stets den Blicken der Andern ausgeliefert, vollziehen sie an sich, wie Sartre sagt, die „Marter der Andern“. Die Erfahrung der sich steigenden Qual solchen Zusammenlebens in dieser „Hölle“ kann Campbell (127 ff.) in die Kernsätze formen: „Die Hölle, das ist der Dritte“ . . . „Die Hölle, das ist der Blick“ . . . „Die Hölle, das ist die ewige Wiederkehr.“ Am Ende faßt Garcin das Thema des Stückes zusammen: „Es braucht keinen Bratrost; die Hölle, das sind die Andern — l'enfer, c'est les Autres“ (Szene V, S. 167). Sartre's „Für-den-Andern“ entpuppt sich überall als „Gegen-den Andern“.

Von Niederlage zu Niederlage

„Ich bin die Erprobung des Andern: das ist die Urtatsache.“ Mit meinem Eintritt in die Welt bin ich vor die Notwendigkeit gestellt, mich mit dem Andern auseinanderzusetzen. Mein konkretes Verhalten zum Andern ergibt sich aus meinem Objektsein für ihn. Entweder kann ich versuchen, dieses Objektsein aufzuheben, indem ich mir den Andern zum Objekt mache; oder ich kann versuchen, meine Freiheit wiederzugewinnen, indem ich die Freiheit des Andern, ohne sie aufzuheben, mir assimiliere. „Die Transzendenz des Andern übersteigen oder im Gegenteil diese Transzendenz verschlucken, ohne ihm seinen Transzendenzcharakter zu nehmen, das sind die zwei ursprünglichen Haltungen, die ich dem Andern gegenüber einnehme“ (430). Die eine Haltung schließt die andere aus, das Scheitern der einen begründet die Aufnahme der andern, beide sind widerspruchsvoll und doch in einen Kreislauf gebunden, alle tragen ihre Niederlage in sich.

Den Versuch der Assimilierung der fremden Freiheit haben wir bei der Liebe, der Sprache und dem Masochismus. Die Liebe ist der Versuch zweier Pour-soi, sich des Andern zu bemächtigen bei Erhaltung der beiderseitigen Freiheiten, ohne die ja Liebe nicht möglich ist. Weil man andererseits den ewigen Bestand der Liebe will, nimmt man dem Andern doch die wahre Freiheit und wünscht ihn als En-soi. So sucht die Liebe eine konkrete Verwirklichung des widerspruchsvollen En-soi-Pour-soi, gleichgültig, ob sie in Form der Ehe oder der freien Liebe auftritt (431—445). — Wo sich zwei Blicke begegnen, fühlt und erfaßt man sich als Objekt für den Andern. Alles was ich nun tue, wird für den Andern unbewußter Ausdruck, wird für ihn Sprache in einem weiteren und ursprünglicheren Sinne als die gewöhnliche Sprache. Diese Sprache ist nichts anderes als das „Für-den-Andern-sein“ selbst, wobei Sprechender und Vernehmender sich als Transzendenz bekunden. Durch solchen Ausdruck will ich magisch den Andern faszinieren und so mein Subjektsein zurückgewinnen (439—442). — Der Masochist, der im Erleiden von Mißhandlungen durch einen Andern seine Lust sucht, macht sich selbst zum Objekt und zur Sache für den Andern, läßt seine eigene Freiheit in der fremden untergehen, befreit sich durch den Andern von seiner Freiheit, und darin liegt seine Niederlage (446 f.).

Die Versuche zur Transzendierung des Andern sind: Indifferenz, Sexualbegierde, Haß und Sadismus. Der Widerspruch der Indifferenz ergibt sich daraus, daß der Indifferente als eine Art Solipsist die Andern, die

als Menschen frei sein müssten, nicht als solche betrachtet und behandelt, sondern aus ihnen bloße Funktionen macht: Schaffner, Kellner, Verkäufer, um sie so für das eigene Ich ungefährlich zu machen (448—451). — In der sexuellen Begierde erniedrigt sich das Pour-soi vor dem Andern zum Fleische, um den Andern zu besitzen. Was er aber erobert, ist nicht der Andere in seiner Freiheit, sondern nur die Inkarnation derselben, sein Leib (451—468). — Der Sadist will den Andern unterjochen, indem er ihn zum Körper und diesen durch Quälerei zum Mittel des Genusses macht. Aber der Blick des so Entwürdigten nach der Tat zeigt, daß das Ziel nicht erreicht ist, daß des Andern Freiheit wieder auflebt und nur die eigene Freiheit Eintrag erlitt (469—477). — Weil der Kreis dieser Verhaltensweisen ohne endgültigen Erfolg blieb, entsteht im Enttäuschten der Haß, der sich bis zu dem Wunsche steigert, den Andern und in ihm alle Andern zu töten, um so das Hindernis der Freiheit zu beseitigen. Aber diese Endlösung, „der letzte Versuch, der Versuch der Verzweiflung“ (484), ist erst recht zum Scheitern verurteilt. Denn ich kann nicht alle Andern umbringen. Ich möchte es auch nicht ernstlich, da ich von den Überlebenden erfahren will, was sie über mich denken. Und könnte ich es, so würde das nicht ungeschehen machen, daß die Gehaßten einmal lebten, und diese Erinnerung bliebe als Stachel in mir zurück (478—484).

„Nach dem Scheitern dieses Versuches bleibt dem Pour-soi nichts anderes übrig, als in den Kreis zurückzukehren und sich endlos hin- und herwerfen zu lassen von einer der beiden Grundhaltungen zur andern“ (484), also von Niederlage zu Niederlage.

V. Existentielles Leben

„Der Existentialismus ist nichts anderes als die Bemühung, alle Folgerungen aus seiner zusammenhängenden atheistischen Stellung zu ziehen“ (EH 94). Auch die Folgerungen fürs Leben. „Die Existenzphilosophie muß gelebt werden, um wirklich aufrichtig zu sein. Als Existentialist leben heißt, bereit sein zu zahlen für diese Lehre, nicht bloß sie in Büchern niederlegen“ (EH 101). Eine erste Zahlung leistet Sartre mit der Leugnung einer objektiven Wertordnung.

Freier Erfinder der Werte

„Der Existentialist denkt, es sei unangenehm, daß Gott nicht existiert, denn mit Gott verschwindet jede Möglichkeit, Werte in einem intelligiblen Himmel zu finden“ (EH 35). Weil es keinen Gott gibt, gibt es auch keine vorgegebene Wertordnung. „Ohne Zweifel, der Mensch wählt, ohne sich nach vorgegebenen Werten zu richten“ (EH 75). „Also sind die Werte im Grunde nicht ernst, da ihr sie doch wählt? Darauf antworte ich: leider ist es so. Aber wenn ich Gott-Vater gestrichen habe, muß es doch jemand geben, der die Werte erfindet. Man muß die Dinge nehmen, wie sie sind“ (EH 89).

Der Mensch ist also der Erfinder und freie Schöpfer seiner Werte. „Wir sind in derselben schöpferischen Situation“ beim sittlichen wie beim künstlerischen Schaffen, „wir haben Schöpfung und Erfindung in der Moral wie in der Kunst“ (EH 76/77). Durch unsere freie Wahl geben wir dem Gewählten seinen Wert: „Dieses oder jenes wählen, heißt gleichzeitig den Wert des Gewählten behaupten, denn wir können nie das Schlechte wählen; was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann für uns gut sein, ohne es für alle zu sein“ (EH 25/26). „Die menschliche Realität ist es, wodurch der Wert in die Welt kommt“ (EN 137), ihre Freiheit „die einzige Quelle des Wertes“ (EN 722). „Alle diese banalen und täglichen Werte beziehen in Wahrheit ihren Sinn von einem ersten Entwurf meiner selbst“ (EN 77). „Durch meinen Un-

willen wird der Gegenwert ‚Gemeinheit‘ gegeben, in meiner Bewunderung aber der Wert ‚Größe‘. Die „ehrenhaften Menschen“, die Bourgeois, sind nicht ehrenhaft, weil sie sich an sittliche Werte halten, sondern weil sie sich in ein Verhalten entwerfen, dessen Sinn die „Ehrenhaftigkeit“ ist (EN 76).

„Daraus folgt, daß meine Freiheit der einzige Grund der Werte ist, und daß nichts, absolut nichts, mich rechtfertigt, diesen oder jenen Wert anzunehmen, diese oder jene Wertordnung“ (EN 76). Durch meinen Einsatz in der Welt „lassen meine Handlungen die Werte wie Rebhühner aufsteigen“ (EN 76). Dabei finden wir in der Welt keine Zeichen; die Dinge raten uns nicht, wir müssen ohne Hilfe, ohne Anruf („sans appel“ EN 77) und ohne Entschuldigung wählen. Werturteile gibt es nicht, nur logische Maßstäbe sind anzulegen, unsere Wahl muß auf Wahrheit, nicht auf Irrtum gründen (EH 80). „Wenn man die Dinge richtig betrachtet, ist die menschliche Freiheit nicht begrenzt durch eine Ordnung von Wahrheit und Werten, die sich wie ewige Dinge und als notwendige Strukturen des Seins unserer Zustimmung anbieten würden“ (Vorwort zu Descartes). Den Wert in das Sein verlegen, wäre „Heteronomie“ (EN 76). Wer Sartre fragt, wie er handeln soll, kann im Voraus die Antwort wissen: „Ihr seid frei, wählet, d. h. erfindet“ (EH 47). Das Bewußtsein, Erfinder der Werte zu sein, erzeugt „die ethische Angst“ (EN 75).

„Ein sinnloser Lauf“

Mit der objektiven Wertordnung verzichtet Sartre auch auf einen Lebenssinn. „Behaupten, daß wir die Werte erfinden, heißt übrigens nichts anderes als dies: das Leben hat keinen vorgegebenen Sinn. Bevor ihr lebt, ist das Leben nichts — aber es liegt an euch, ihm einen Sinn zu geben, und der Wert ist nichts anderes als der Sinn, den ihr wählt“ (EH 89). Ein Ziel und ein Motiv des freien Entwerfens außer der Freiheit selbst weiß Sartre nicht anzugeben. „Die Freiheit in jeder konkreten Lage kann kein anderes Ziel haben als sich selbst zu wollen. Wer einmal erkannt hat, daß er in der Hilflosigkeit (délaissement) Werte setzt, der kann nur eines wollen, nämlich die Freiheit als Fundament aller Werte“ (EH 82).

Der Mensch ist eben nicht, was er ist; vor seiner Vergangenheit flieht er seiner Zukunft entgegen. „Ein Seiendes, das sein ‚Werdesein‘ zu sein hat in der Perspektive eines bestimmten ‚Gewesenseins‘, dem es entflieht“ (EN 252). Weil er das En-soi-pour-soi nie erreichen kann, ist er seinem ganzen Wesen nach Streben nach einem unerreichbaren Ziel. „Wir laufen uns selbst entgegen und sind das Seiende, das nicht zu sich kommen kann.“ „Ein sinnloser Lauf, weil das Ziel nicht ein gegebenes ist, sondern immer nur erfunden und entworfen wird in dem Maße, wie wir ihm entgegeneilen“ (EN 253).

„Alles ist erlaubt“

Nachdem es keinen ewigen Gesetzgeber und keine objektive Wertordnung gibt, fällt auch die allgemeingültige Moral. „Keine allgemeine Moral kann euch anzeigen, was es zu tun gilt; es gibt kein Zeichen in der Welt“ (EH 47). Mit seinem Entwurf wählt sich jeder seine Moral frei. „Der Mensch schafft sich; ... er schafft sich, indem er seine Moral wählt“ (EH 78). Weil wir das Gesetz unseres Handelns erfinden, entzieht sich das Handeln eines Menschen, das in Aufrichtigkeit und klarer Erkenntnis vollzogen wird, fremder Beurteilung (EH 79). Sartre's Moral ist „eine Moral der Freiheit“ (EH 105), und das bedeutet moralischen Relativismus. „Zwei streng entgegengesetzte Moralen“, die freie Wahl vorausgesetzt, sind „gleichwertig“ (EH 87/88). „Wir erinnern den Menschen daran, daß es keinen anderen Gesetz-

geber außer ihm selbst gibt und daß er in Hilflosigkeit über sich selbst entscheidet“ (EH 93).

Anstelle einer objektiven und allgemeingültigen Moral tritt „eine Moral der Handlung und des Einsatzes“ (morale d'engagement, EH 63). „Was zählt, ist allein der totale Einsatz“ (EH 62). Jederzeit in der jeweiligen Situation frei sich und seine Werte erfinden und wählen, und zwar im Interesse der eigenen und fremden Freiheit, das ist totaler Einsatz. „Das einzige, was zählt, ist zu wissen, ob die jeweilige Wahl im Namen der Freiheit geschieht“ (EH 86). „Dem Existentialismus liegt am Herzen, den absoluten Charakter des freien Einsatzes zu beweisen, durch den der Mensch sich verwirklicht, indem er einen Typ Mensch verwirklicht“ (EH 71).

Die einzige Einschränkung der Freiheit ist die, daß man mit dem Entwurf des eigenen Bildes auch das des Menschen überhaupt entwirft und die eigene Freiheit mit der fremden Freiheit verkoppelt ist (EH 83). An Kants rein formales Moralprinzip erinnert Sartre's völlig unmotivierte Forderung: „Man muß sich immer fragen, was geschehen würde, wenn alle so handelten“ (EH 28/29). Diese „Maxime“ Kants lehnt er denn auch später als „zu abstrakt“ ab (EH 85). Eine Art Gewissen und damit eine allgemein menschliche Natur schmuggelt er im Widerspruch zu sich selbst ein, wenn er im Zusammenhang mit obigem Prinzip fortfährt: „Man wird diesen beunruhigenden Gedanken nicht ausweichen können außer durch eine Art Selbstbetrug — *mauvaise foi*“ (EH 29). Es bleibt dabei bestehen: „Man kann alles wählen, wenn es auf der Ebene freien Einsatzes geschieht“ (EH 89). „Tatsächlich, alles ist erlaubt, wenn Gott nicht existiert“ (EH 36). Zum mindesten bleibt alles zweideutig¹⁶.

„De *mauvaise foi*“

Wenn ich in je meiner Situation (nicht bloß vor dem Tode) mich in meiner Freiheit ergreife, meine Werte begründe, die kein Anderer für mich begründen kann, wenn ich alles von mir fernhalte, was nach *En-soi* aussieht, habe ich die „Eigentlichkeit“ (*authenticité*), die einzige des Menschen würdige Haltung. Authentisches Leben ist ständige Gegenwart der Freiheit und der in ihr gründenden Angst. Für den eigentlichen Menschen besteht eine Kluft zwischen „abstrakten“ Werten und seiner einmaligen konkreten Existenz. Obschon Sartre Heideggers Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit prinzipiell ablehnt, weil sie zweifelhaft und wegen ihres versteckt moralischen Sinnes unehrlich sei (EN 614), weil sie ferner das „Sein zum Tode“ statt „zum Leben“ voraussetze (EN 651), macht er doch von diesen Ausdrücken Gebrauch. Lieber nennt er aber diesen Menschen, bei dem alle Handlungen als letzten Sinn haben, die Freiheit als solche zu suchen, einen Menschen „guten Glaubens“ (*de bonne foi*). Durch eine krisenhafte Ablösung von der kindlichen, noch uneigentlichen Haltung kommt man zur Eigentlichkeit.

Aus der Bemächtigung der Freiheit durch die Reflexion entsteht die Angst. Deshalb möchte der Mensch am liebsten sich der Freiheit entziehen, sich zu einem Seienden ohne Verantwortlichkeit und ohne Angst, also zu einem *En-soi* machen. Aber diese Versuche sind unsinnig, und der Mensch weiß es auch, obschon er es sich nicht eingesteht. Diese unehrliche Haltung des Selbstbetrugs ist die „*mauvaise foi*“ (EN 81—111). Sie bedeutet, daß ich mich über mich selbst täusche, mich gewissermaßen selbst belüge, wobei ich Betrüger und

¹⁶ Eine Moral auf diesem schwankenden Boden zu retten, bemüht sich für Sartre seine Schülerin Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*. 1947.

Betrogener in einer Person bin (EN 87). Indem man vor der Angst flieht, die Angst nichtet, wird man sich ihrer bewußt und fällt so in sie zurück. Ich kann also Angst sein in der Form des „Nicht-Angst-seins“. „Ich bin sie, um sie zu fliehen. Das ist es, was man mauvaise foi nennt“ (EN 82).

Wohin flieht die mauvaise foi? Nach Heidegger in das Man und die Alltäglichkeit. Man will, sagt Sartre, als Teil in der Masse aufgehen, wählt die Existenz in einer Welt, die der Persönlichkeit entsagt, spielt seine Rolle in der Gesellschaft, hält sich so für gerechtfertigt, ja für notwendig, glaubt ein Recht auf Existenz zu haben und vergißt, daß man zu viel ist. Der mauvaise foi zieht Sartre auch den, „der sich hinter Entschuldigungen und Leidenschaften flüchtet oder einen Determinismus erfindet“, sich auf seine Natur, schlechten Charakter oder Vererbung beruft (EN 80 f.). Mauvaise foi ist es besonders, wenn ich mich der Entscheidung eines andern gleich einem physischen Gesetz unterwerfe oder wenn ich mich für die Erklärung entscheide, es gebe Werte vorgängig zu meiner Existenz, Welt und Moral seien einfach da, die Werte als feste gegeben. Diese letzte Art der mauvaise foi nennt Sartre gern „den Geist der Ernsthaftigkeit“ (l'esprit de sérieux). Ihn hat, wer sich der Werte von der Welt her bemächtigen will, sie substantialisiert, versachlicht und auf ihren Anruf hört (EN 77, 721).

Aber warum soll ich nicht diesen Selbstbetrug üben? Sartre antwortet: „Es gibt keinen Grund, nicht unredlich zu sein, aber ich erkläre, daß ihr es seid und daß die streng konsequente Haltung die der bonne foi ist“ (EH 82). Trotz ihrer Verurteilung gibt Sartre zu, die mauvaise foi sei „der menschlichen Realität wesentlich“ (EN 86). Sie ist eine innere Verkehrtheit, die zum Pour-soi gehört, das ja nie ist, was es ist. Es ist eine der vielen negativen Haltungen des Menschen, dem die „sincérité“, die volle Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit, nie ganz erreichbar ist. Alle sind mehr oder weniger de mauvaise foi.

In Gefahr der „Klebrigkeit“

Die Gefahr für die Eigentlichkeit der Existenz sieht Sartre weniger im Verfallen an das Man und an die Alltäglichkeit (Heidegger), sondern im Verfangenwerden in das En-soi, in der „Klebrigkeit“ (viscosité). Weil der Mensch aus Leib und Seele besteht, schwankt sein Leben hin und her zwischen dem Nichts der Freiheit (Pour-soi) und dem Sein der Körperlichkeit (En-soi). Während das veränderliche und zerbrechliche Pour-soi durch das Flüssige symbolisiert wird, ist das Feste, Volle und Unveränderliche das Bild des En-soi. Der menschliche Leib als Zwischending ist nicht ganz fest, aber auch nicht ganz flüssig, er ist zäh und „klebrig“ (visqueux). Ähnlich ist des Menschen Leben in seinem ständigen Pendeln zwischen beiden Zuständen als Pour-soi und En-soi nie ganz fest, nie ganz flüssig, es wird klebrig.

Das Klebrige existiert ebenso wenig wie das En-soi-pour-soi (Gott); es ist vielmehr Gefahr und Verlockung für das Pour-soi, sich, statt das En-soi in sich zu sammeln, umgekehrt vom En-soi verschlingen und absorbieren zu lassen, indem es mit ihm Kompromisse schließt. „Das Klebrige ist ein Seinsideal, das ich mit allen Kräften verwerfe und das mich plagt, wie mich der Wert in meinem Sein plagt: ein ideales Sein, bei dem das nicht begründete En-Soi den Vorrang vor dem Pour-soi hat und das wir den Gegenwert nennen“ (EN 702/03). Es stellt den Menschen dar, der in der freien Selbstvernichtung auf halbem Wege stehen bleibt, ist das Bild der nichtenden Kraft und ihrer Grenze zugleich. „Das Klebrige bietet ein schreckliches Bild: es ist an sich für ein Bewußtsein furchtbar, klebrig zu werden“ (EN 702).

Arten der Klebrigkeit sind: der noch unüberwundene Ekel vor dem Körperlichen (Nausée), vor dem Fleisch und dem zukünftigen Kadaver; die vor dem Blick des Andern in Ängstlichkeit gerinnende und sich verfestigende Freiheit; die sexuelle Begierde, die das Bewußtsein im Fleischlichen versinken läßt; die *mauvaise foi*, in der man zum *En-soi*, zur unfreien Sache werden möchte. Sartre's ganze Philosophie und Literatur steht im Kampf gegen diese Gefahr der Klebrigkeit. Negativ wie immer, wird das Anti-visqueux zu seinem Wert. Die meisten Helden Sartre's sind solche „visqueux“: Roquentin in „La Nausée“, Elektra in „Les Mouches“, Lucien Fleurier in „L'Enfance d'un Chef“; eine Ausnahme ist Orest in „Les Mouches“.

„Lumpen“

Mit dem Begriff der *mauvaise foi* und der Klebrigkeit hängt der des „salaud“ eng zusammen. „Diejenigen, die ihre totale Freiheit verbergen, sei es aus dem Geiste des Ernstes, sei es mit deterministischer Entschuldigung, nenne ich feige (*lâche*); jene aber, die zu zeigen versuchen, ihre Existenz sei notwendig, während sie doch die Zufälligkeit der Erscheinung des Menschen auf der Erde ist, nenne ich ‚Lumpen‘¹⁷ (des *salauds*). Aber beide Arten können nur auf der Ebene strenger Eigentlichkeit gerichtet werden“ (EH 84/85). Salaud ist, wer der Freiheit den Rücken kehrt und sie verrät. „Da sind die Salauds, die versuchen, sich mit ihrer Idee vom Recht zu verstecken. Aber welch arme Lüge: niemand hat das Recht, weil er grundlos ist und zuviel“ (Nausée 171).

Typen von Salauds sind vor allem die Kinder und die Bourgeois. Die Kinder, weil sie in den Eltern Idole verehren, an sie glauben, ihnen ihre Freiheit opfern, von ihnen die Wahrheit und Sittlichkeit übernehmen, ihren Befehlen wie Registrierapparate gehorchen, sie für Gott halten, in dessen Paradies sie leben. Sie betrachten sich und werden behandelt wie eine kostbare Sache. Beim Erwachsenen bricht dieses Gebäude zusammen; Gott stirbt, wenn der Jugendliche zur Freiheit erwacht. Salauds unter den Erwachsenen sind die Bourgeois, für Sartre lächerlich und hassenswert, weil sie freiwillig dumm seien, eitel und selbstzufrieden; in der Arbeit, der Familie, dem Vaterland etc. sehen sie feste, absolute Werte und opfern sich für sie; sie erheben Anspruch auf Leben, Achtung und Unsterblichkeit. Die Versuchung zum Salaud ist immer da und die Macht, in die große Familie der Salauds einzutreten.

Theater, Romane und Novellen

Daß Sartre „existentialistische“ Theaterstücke, Romane und Novellen schreibt, hängt mit seiner Philosophie zusammen. Weil die Existenz der Natur des Menschen vorausgeht, der Mensch also das ist, was er tut, muß man ihn nicht nur phänomenologisch beschreiben, sondern ihn konkret auf der Bühne und im Leben zeigen. Die meisten literarischen Werke Sartre's streifen wir gelegentlich schon; einiges sei ergänzt.

Die Macquis in „Morts sans sépulture“ warten in Unruhe und Angst, nicht etwa vor dem Tode, sondern vor dem Folterknecht und dem bevorstehenden Verhör. Sie wissen, es hängt allein von ihnen ab, ob sie standhalten, statt zu schreiben, zu verraten oder um Gnade zu flehen. Nicht die mythi-

¹⁷ Weil „salaud“ ein wenig salonfähiger Ausdruck für „unsauber“ ist, entspräche ihm am ehesten im deutschen „Schweinhund“.

schen Werte (Vaterlandsliebe, Treue zum Ideal oder zu den Kameraden) bestimmen sie, sondern unter den Hieben wird jeder ein Einzelner; die im Alltag verschleierte Freiheit und der Einsatz entscheiden. Jeder hat in seiner auf Grund von Alter, Geschlecht, Vergangenheit, Verfassung, verschiedenen und sich ständig ändernden Situation seinen eigenen Entwurf zu wählen.

In dem Existenzroman „La Nausée“ entdeckt Roquentin Sartre's Gedanken über Existenz, Angst, Zeitlichkeit, Langweile, Nichtigkeit und Ekel. Im Freiheitsroman „Les Chemins de la liberté“ führen die zahlreichen auftretenden Personen angesichts des drohenden Krieges ein banales Leben der Alltäglichkeit mit seiner unerträglichen Langweile, dem Überdruß am Leben, von ständiger Angst und Sorge eingeschnürt und mit der Freiheit als ihrer Hauptsorge. Sie verkörpern die verschiedenen Bewußtseinsformen, die sich in ihrer Situation schaffen. Nur der Philosophieprofessor Mathieu, der an sich die geschilderten Seiten der menschlichen Existenz erfährt, gestaltet allmählich sein Leben in Einsamkeit und Freiheit. „Wenn ich nicht versuchte, mein Leben nach meinem Willen zu gestalten, so würde es mir ganz absurd erscheinen zu existieren“ (Le Sursis).

„Le Mur“ ist ein Band Novellen, deren erste diesen Titel trägt. In ihr ist „die Mauer“ der Tod, der mich von jedem andern Dasein trennt und über die ich nicht hinwegsehen kann. Es werden drei zum Tode Verurteilte in der Nacht vor ihrer Hinrichtung geschildert. In den andern Erzählungen dagegen bedeutet „le mur“ für Sartre die Situation, in die jeder eingemauert ist. So ist „Erostrate“ eingemauert durch seinen Haß und seine sexuellen Perversionen. Vom Trio in „Intimité“ steht jeder isoliert auf seinem Platz, von den andern getrennt durch seinen Stand, seine Begierden und seine Laster. Lucien Fleurier in „L'Enfance d'un Chef“ kann sich von der Situation, in die er durch Geburt und Erziehung geraten ist, nicht befreien, sondern wird nach allen möglichen Verirrungen der Pubertätsjahre ein Spießier mit Rechten.

In diesen Romanen und Novellen, ausgenommen „Le Mur“, wird so viel an „Körperlichem“, an „natürlichen“ und widernatürlichen Akten und Szenen, an geschlechtlichen Perversitäten und geheimen Lastern bis zur Bestialität, an Intimitäten, Widrigem und Häßlichem bis ins Einzelne in solcher Breite, Hemmungslosigkeit und Selbstverständlichkeit aufgetischt, daß man schon den „Ekel“ bekommen und es nur mit Abscheu lesen kann. Wie der Philosoph Sartre nur einen Blick für das Negative hatte, so hat offenbar der Schriftsteller Vorliebe für minderwertiges Menschentum, für Charaktere, die irgendwie aus dem Gleichgewicht geraten und anormal sind.

Existentielle Psychanalyse

Die Freudsche Psychoanalyse nahm zur Erklärung der Neurosen, der Angst, des Selbstbetrugs, der Träume und Fehlleistungen ein Unterbewußtsein an, spaltete also das Psychische auf in ein unbewußtes „Es“ und ein bewußtes „Ich“, zwischen denen die „Zensur“ als Demarkationslinie liegt und die den unbewußten Regungen des Geschlechtstriebes (libido) den Eintritt ins Bewußtsein als der Region der Moral und Kultur verwehrt. Das alles lehnt Sartre ab (EN 88—93).

Anstelle des Unbewußten setzt er ein praereflexives Bewußtsein, anstelle der Zensur die mauvaise foi, anstelle der libido (Freud) oder des „Willens zur Macht“ (Nietzsche) oder des Geltungsdranges (Adler) die „nostalgie de l'en-soi“, die Sehnsucht nach dem Gottsein als der Synthese von Pour-soi und En-soi, die jeder in individuellem und veränderlichem Entwurf sucht (EN 653—663). Dieser

Urentwurf (choix originel) ist nichts anderes als das aller Logik vorausgehende Existieren selbst (EN 657).

Besonders das Kind erliegt dieser „Nostalgie“. Der Jüngling erwacht zwar zur Freiheit. Aber es bleibt beim Erwachsenen der Schmerz um das verlorene Paradies, die nostalgie de l'en-soi als ein Zurückstreben zum infantilen Sein (ähnlich Freud). Der Mensch verfällt ihm, wenn er sich von der Freiheit, Verantwortlichkeit und Angst dispensiert. Viele Doktoren und Akademiker leben noch im infantilen Stadium, halten sich für notwendig und gerechtfertigt, glauben als Minister, Baumeister, Generäle, Hausväter und dergl. einen Sinn zu haben (salauds). An Stelle des Gott-Mutter beim Kinde ist für sie der Gott-Man, die Gesellschaft, oder ein anderer Gott-Ersatz getreten.

„Existentielle Psychoanalyse ist eine Methode, die in streng objektiver Form die subjektive Wahl ins Licht stellt, durch die sich jede Person als Person schafft, d. h. sich ihr selbst als das bekundet, was sie ist“ (EN 662). Wichtiger als Freuds Mittel für die Enthüllung der Person (Träume, Fehlleistungen etc.) scheinen Sartre die Intuition (659) und die Wachleistungen des Denkens und Handelns, der Stil u. a. (EN 663). Die Heilung liegt in der Authentizität, die darauf verzichtet, der eigene Gott zu sein oder einen Ersatz-Gott zu suchen, in sich oder außer sich Werte zu finden, der Versuchung zur Rechtfertigung widersteht, alle Vorurteile der Erziehung ablegt, ihren Weg ohne Gott wandelt, kurz, die Freiheit wählt und mit Mathieu in „Das Vernunftalter“ eintritt (L'Age de Raison).

Sartre's Selbstentwurf

„Schreiben heißt nicht: Betrachten im Ewigen, es heißt vielmehr: Handeln in der Wirklichkeit“¹⁸. Das Schreiben ist also nach Sartre ein Tun und enthüllt somit den Urentwurf des Schriftstellers. Ich widerstehe der Versuchung, selbst Sartre's „existentielle Psychoanalyse“ auf seine eigenen Schriften anzuwenden. Der Löwener Psychiater Etienne de Greef hat es auch schon getan. An Hand seiner Veröffentlichungen stellt er Sartre eine freilich strenge psychoanalytische Diagnose, die ihn eines sexuellen infantilen Auto-Erotismus bezichtigt. „Er bleibt gefühlsmäßig blind für den Andern (für die Frau ebenso wie für den Mann) . . . für einen Helden von Sartre haben weder die Frauen noch die Männer einen Sinn. Das will nicht bedeuten, daß er ihrer Existenz keine Rechnung trägt, denn ihr Dasein ist eine Tatsache, und der Held reagiert mit dem Bedürfnis, sie zu leugnen, sie zu vernichten, sie zu beherrschen, wenn man so will. Das normale Geschick Sartre's ist der Nihilismus und das Bedürfnis der Vergöttlichung. Aber auch das entbehrt des Sinnes, da seine Existenz nicht mehr Bedeutung haben kann wie die der Andern. Man kann am Ende der Sartreschen Theorien nur der Anarchie und dem Tode begegnen; und zwar aus dem Grunde, daß er — sei es durch Erziehung oder durch Anlage — niemals über dieses infantile Stadium des Auto-Erotismus hinausgekommen ist. Er entdeckt schließlich bei dem Andern, womit sich die Technik des autoerotischen Genusses beträchtlich verbessern läßt“¹⁹. De Greef mahnt mit Recht: „Dieser Autor bemüht sich ganz auffällig, seine Gefühlsblindheit zu rechtfertigen und zu beweisen, daß alle Menschen sind wie er. Es wird an ihnen liegen, es nicht zu glauben“.

¹⁸ Situations II, 1948.

¹⁹ Et. de Greef, Hitler et l'âme humaine (Revue nouvelle, Juliheft, S. 8 Anm.) 1945. Zitiert nach Roger Troisfontaines, Existentialisme et pensée chrétienne. 1946, S. 37 f.

Uebersichten und Berichte

Spätantike Religionsgeschichte

Tätigkeit und Planungen der „Kommission für spätantike Religionsgeschichte“ in der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin seit 1945.

Im Jahre 1891 rief Adolf Harnack in Verbindung mit Theodor Mommsen die Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften ins Leben. Er machte es zu deren Hauptaufgabe, die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte in einem Corpus, welches den Ansprüchen neuzeitlicher philologischer Textkritik genüge, zusammenzustellen, wobei die neutestamentliche Literatur wegen ihrer Besonderheit ausgeschlossen bleiben sollte. Die Textausgabe sollte Materialien an die Hand geben zur Erforschung jener Periode der geistigen Auseinandersetzung des Christentums mit seiner heidnischen Umwelt. An ihm waren vom ersten Tage an Gelehrte beider Konfessionen beteiligt. Neben das Corpus traten die „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“ zur Aufnahme von Abhandlungen und für Ausgaben von Nebenüberlieferungen und orientalischen Autoren, da im Corpus selbst nur Texte in griechischer und lateinischer Sprache und bei Orientalen in deutscher Übersetzung erscheinen sollten. Im Verlaufe der sechs Jahrzehnte ihres Bestehens hat die Kommission die ihr von Harnack vorgezeichnete Aufgabe nahezu zu Ende führen können. Trotz der Schwierigkeiten, die zwei Weltkriege mit sich brachten, ist sie auch jetzt wieder an der Arbeit, die alte Tradition fortzusetzen. Doch darüber hinaus sind ihr neue Aufgaben zugefallen, welche die ursprünglich gezogene Begrenzung überschreiten. Die philologische Arbeit am Neuen Testament macht heute eines der Grundanliegen der Kommission aus, und auch die Autoren konstantinischer und nachkonstantinischer Zeit finden ihre Beachtung, nachdem es sich schon sehr früh notwendig gemacht hatte, wenigstens die späteren Kirchenhistoriker, welche für die ersten drei Jahrhunderte der Geschichte der Kirche Materialien enthalten, in das Corpus einzubeziehen. Die Arbeitsstelle, welche seit 1940 die Bezeichnung „Kommission für spätantike Religionsgeschichte“ trägt, befindet sich im neuen Akademiegebäude Berlin W 8, Jägerstraße 22/23.

Über die Unternehmungen im einzelnen sei Folgendes gesagt: Für das Corpus der griechischen christlichen Schriftsteller befindet sich die Ausgabe der Pseudo-Clementinen im Druck, sie wurde von Bernhard Rehm besorgt, einem Schüler von Eduard Schwartz, der leider im Felde geblieben ist. Die Matthäus-Erklärung des Origenes, welche der Hallenser Patristiker Erich Klostermann besorgt hat, kommt zum Abschluß durch den Registerband Ludwig Früchtels. Von Klostermann ist die Ausgabe der Homilien des Makarius im Druck, von Karl Mras in Wien Eusebs Praeparatio Evangelica. Von den Bänden der Schriftstellerreihen, die im Druck vergriffen sind, sind berichtigte Neudrucke in Vorbereitung. Zuerst werden Carl Schmidts „Koptisch-agnostische Schriften I“ erscheinen, bearbeitet von Walter Till.

In den „Texten und Untersuchungen“ stellt Ehrhards Werk über „Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche“ das Hauptanliegen dar. Es wird jetzt im Auftrage der Kommission betreut von Prior Dr. Johannes M. Hoeck, dem Direktor des Byzantinischen Instituts der Benediktiner-Abtei Scheyern in Oberbayern. Eine neue Übersetzung mit reichem Kommentar der Geschichte von Joseph, dem Zimmermann, die Siegfried Morenz vorgelegt hat, ist für die TU unter

der Presse. Von Walther Völker erscheint in der gleichen Reihe ein Buch über „Den wahren Gnostiker nach Clemens Alexandrinus“, das die Forschungen des Autors zur Entwicklung des Vollkommenheitsideals in der hellenistisch-jüdischen und christlichen Philosophie zu einem vorläufigen Abschluß bringt.

Außerhalb des Corpus erscheint die neue Athanasius-Ausgabe. Nach dem Tode von Hans-Georg Opitz wird der zweite Band mit den historischen Schriften des Autors abgeschlossen durch Walther Eltester; die im dritten Band gegebene Urkundensammlung zur Geschichte des christologischen Streites führt der junge Göttinger Kirchenhistoriker Wilhelm Schneemelcher weiter. Das Lexicon Athanasianum von Professor Guido Müller SJ., das die Kommission unter ihre Obhut genommen hat, wird im Sommer dieses Jahres abgeschlossen vorliegen. An der Itala-Ausgabe, die Adolf Jülicher begonnen und Walter Matzkow weitergeführt hat, arbeitet Kurt Aland. Eduard Schwartz' Sammlung der Konzilsakten wird Johannes Straub zu einem vorläufigen Abschluß bringen.

Erwähnt sei schließlich, daß die Kommission die Fortführung der Liste der neutestamentlichen Handschriften übernommen hat. Nach den Verlusten und Besitzverlagerungen, die der Krieg mit sich gebracht hatte, schien es geboten, eine umfassende Bestandsaufnahme vorzunehmen, welche Gelegenheit gibt, das gesamte zu ermittelnde Material erstmalig einheitlich zu beschreiben. Zu diesem Zweck sind Umfragen an alle nur irgend in Betracht kommenden Bibliotheken und Archive gerichtet worden.

Dr. Irmischer, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Kommission für spätantike Religionsgeschichte.

Die Koblenzer „Rhein- und Moselzeitung“ und ihr Kampf mit der preußischen Zensur

Die Nichteinlösung des feierlichen Versprechens des preußischen Königs Friedrich Wilhelms III. vom 22. Mai 1815, seinen Untertanen eine Verfassung zu geben, hatte die rheinischen katholischen Kreise veranlaßt, sich auf dem Gebiete der Presse Einfluß zu verschaffen. Hermann Josef Dietz hatte schon damals erkannt, welch wichtige Rolle die „Großmacht Presse“ spielte. Der „Rheinische Merkur“ seines Freundes Josef Görres hatte bewiesen, was eine gut geleitete Zeitung zu leisten vermochte. Deshalb war er bestrebt, auch diese Waffe in den Dienst seiner Kirche zu stellen. Er war an führender Stelle beteiligt bei der Ausgestaltung der „Rhein- und Moselzeitung“ zu einem katholischen Organ, der ersten großen katholischen Tageszeitung vor 1848 im Rheinland überhaupt¹.

Diese Zeitung, die vom 1. Juli 1831 ab erschien, hatte in den ersten Jahren eine gemäßigt liberale Tendenz. Ein Artikel aus dem Jahre 1832, der die Petition einer Anzahl badischer Geistlicher um Aufhebung des Zölibats beifällig begrüßte als „ein Zeichen, wie sehr die Standesvorurteile des katholischen Klerus im Abnehmen begriffen seien“, löste einen Protest des Kreises um Dietz aus gegen „eine solche Leistung, die das Gemüt des katholischen Christen empöre“. Die „Rhein- und Moselzeitung“ öffnete ihre Spalten auch

¹ Die Geschichte der Zeitung behandelt die Studie: Mönckmeier: Die „Rhein- und Moselzeitung“. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der katholischen Presse und des politischen Katholizismus in den Rheinlanden (Studien zur rheinischen Geschichte. Heft IV. Bonn, Marcus und Weber 1912).

den Hermesianern. Es dürfte dies wohl auf den Einfluß von Pfarrer Holzer zurückzuführen sein, der seit 1832 an der Kirche U. L. Frau wirkte und ein Schüler und warmer Anhänger von Hermes war. In der Frage des kirchlichen Konflikts legte sie sich, gleich den übrigen rheinischen Blättern, eine große Mäßigung auf. Als der Lehrer H. J. Schaltenbrand die Redaktion im April 1838 übernahm zeigte die „Rhein- und Moselzeitung“ gewisse konservative Tendenzen. Schon gleich bei dieser Wendung richtete die preußische Zensur ihre Aufmerksamkeit auf die geänderte Haltung der Zeitung und bewies ihr fortan bis zu ihrem Ende eine „liebvolle“ Teilnahme. Die Zensoren waren Brendamour und St. Paul, Sprößlinge zweier in Preußen eingewanderter Hugenottenfamilien, echte Typen altpreußischer Bürokraten, glatt und höflich in der äußeren Form, aber im Innern voll Abneigung und Bitterkeit gegenüber der katholischen Kirche, die gar nicht bereit war, sich in das System des absoluten preußischen Staates, des „präsenten Gottes“ Hegels, eingliedern zu lassen. Am 2. Mai 1839 berichtet Brendamour über Schaltenbrand nach Berlin: „Schaltenbrand, der frühere Demagoge, der, nach Belgien gewandert, dort als Handlanger der Priesterpartei auftrat und, nunmehr in das Vaterland zurückgekehrt, hier Redakteur geworden ist, scheint vom alten Schwindel trotz der ihm gewordenen Begnadigung noch immer nicht genesen zu wollen, wie das seine zärtliche Zuneigung zu dem revolutionären Belgien zum öfteren bewiesen hat.“ Aber im allgemeinen blieb die Haltung der Zeitung unverändert regierungsfreundlich. So sahen sich die Koblenzer Katholiken gezwungen, ein eigenes Organ zu schaffen, das die Interessen der katholischen Kirche und der rheinischen Bevölkerung mit Überzeugung wahrnehmen sollte. Die ersten Nachrichten darüber stammen aus dem Januar 1843. Am 31. Januar berichtet der Zensor St. Paul an den zuständigen Referenten im Ministerium des Innern, Regierungsrat Bitter², daß das Verbot der „Rheinischen Zeitung“ in Köln zwei Projekte von Blättern hervorgerufen habe, die von bekannten Autonomen (Max von Löe-Allner und Dietz) gefördert und, von mächtigen Geldmitteln unterstützt, unter der Maske des Liberalismus das Volk mit der Regierung entzweiten und der Hierarchie in die Arme führen sollen. Ein Verwaltungsrat solle dafür haften, daß die Zeitung eine liberale und ultramontane Tendenz einhalte. Als besondere Beteiligte werden ein gewisser Clemens (Schwiegersohn von Dietz), ein Assessor von Fürth (Vetter von A. von Thimus) und ein Justizrat von Blanko genannt. Die ersten Versuche, Einfluß auf die Zeitung im katholischen Sinne zu gewinnen, scheiterten an dem Widerstand des Verlegers Hölscher, der sich diesen Wünschen nicht fügen wollte. Hoherfreut darüber bezeichnete der Minister des Innern von Arnim⁴ es als nicht „unerfreulich, daß die Verhandlungen sich zerschlagen haben. Es wäre keineswegs erwünscht, wenn sich in der dortigen Zeitung ein neues Organ des Ultramontanismus bilden sollte. Der Entstehung eines solchen Blattes wird daher möglichst entgegenzuwirken sein“.

Inzwischen hatten sieben Koblenzer katholische Bürger, darunter Dietz, am 25. April 1843 eine Petition um Genehmigung einer katholischen Tageszeitung an den Oberpräsidenten von Schaper eingereicht. Am 30. Juli kommentiert dieser die Petition mit einem Schreiben an den Minister des Innern, das ein scharfes Schlaglicht auf den Geist des höchsten rheinischen Beamten wirft:⁵

² Archiv des Oberpräsidiums in Koblenz. Fasc. 323 (Presse und Zensurangelegenheiten) Nr. 73.

³ 1. c. Fasc. 323. Nr. 114.

⁴ 1. c. Fasc. 323. Nr. 117.

⁵ 1. c. Fasc. 323. Nr. 156.

„Es hat sich in hiesiger Stadt ein Komitee zur Herausgabe einer neuen Zeitung gebildet, deren Aufgabe es sein soll, die Interessen der katholischen Religion und des monarchischen Staates zu verteidigen. So wünschenswert es auch sein möge, in der hiesigen Provinz eine neue Zeitung gegründet zu sehen, die sich die Verteidigung der Interessen der Regierung zur Aufgabe stellte, so sehr bezweifle ich, daß dieser Zweck durch die beabsichtigte Zeitung erreicht wird. Sobald nämlich eine Differenz der Interessen beider einträte, so ist es mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß die neue Zeitung feindlich gegen die Regierung auftreten würde. Die Angriffe würden gewiß um so heftiger sein, als die Männer, die sich an die Spitze des Unternehmens stellen wollen, sich fast ohne Ausnahme in der exzentrischen ultramontanen Richtung bewegen, so ehrenwert sie auch übrigens sein mögen. Auch die kgl. Regierung in Koblenz, deren Gutachten über das Bedürfnis einer solchen Zeitung sowohl als über die Persönlichkeit der Unternehmer ich erfordert, hat sich am 29. Mai gegen die Zulassung der beabsichtigten Zeitung ausgesprochen mit der Begründung, daß in ihr der Staatsregierung sehr bald ein leidenschaftlicher Feind erwachsen würde. Unter diesen Umständen kann ich auch nur darauf antragen, daß die erbetene Genehmigung nicht erteilt werden möge.“ Am 28. August erfolgte die Ablehnung des Gesuches.

Man machte deshalb auf katholischer Seite einen neuen Versuch, die bestehende „Rhein- und Moselzeitung“ für seine Zwecke zu gewinnen⁶. Jetzt setzte ein interessanter Kampf zwischen der Regierung und der katholischen Partei in Koblenz ein. Die Regierung erkannte sofort die drohende Gefahr. Am 29. März 1844 schreibt St. Paul an den Minister von Arnim:⁷ „Ohne Gegner wurde die „Rhein- und Moselzeitung“, durch katholische Priester verbreitet, durch den rheinischen Adel geschützt und unterstützt, den religiösen Fanatismus auf eine gefährliche Höhe zu treiben. Es dürfte daher geraten erscheinen, das Blatt wenigstens in seinen religiöse und kirchliche Fragen berührenden Aufsätzen besonders streng zu überwachen.“

Inzwischen war die katholische Partei nicht müßig geblieben. Der ablehnende Bescheid des Oberpräsidenten hatte sie nicht entmutigt. Nachdem die beabsichtigte Gründung am Widerstand der Regierung gescheitert war, griffen Dietz und seine Freunde auf ihren Plan der Gewinnung der „Rhein- und Moselzeitung“ für die katholischen Interessen zurück. Und dieser zweite Versuch glückte. Im Juni 1844 trat der regierungsfreundliche Redakteur Dr. Melzer zurück. Seit dieser Zeit wurde die „Rhein- und Moselzeitung“ ein ausgesprochen katholisches Blatt, eine Haltung, die sie bis zu ihrem Ende beibehielt. Sie hatte eine ausgesprochen preußenfeindliche Tendenz. Vorher, als das Blatt regierungsfreundlich gewesen war, war seine Abonnentenzahl nur gering. Als es aber ausgesprochen katholische Bahnen einschlug, wuchs sie schnell. Der Einfluß von Dietz und seinen Freunden machte sich schnell bemerkbar. Schon im Jahre 1843 wurde nach dem Bericht St. Pauls an Bitter⁸ die „Verbindung der Redaktion mit Görres überall als notorisch angenommen“. Manche ihrer Artikel sind nur Bearbeitungen entsprechender Ausführungen in den „Historisch-politischen Blättern“. Meine vor zwei Jahrzehnten geäußerte Vermutung, daß eine Reihe von Artikeln „Vom Rhein“ direkt aus der Feder von Dietz stammen, ist inzwischen durch den Bearbeiter von Band 16 der „Gesammelten Werke von Görres“ (Köln, J. P. Bachem 1936 und 1939), der die Originale im Münchener Geh. Staatsarchiv einsah, bestätigt

⁶ I. c. Fasc. 323. Nr. 182.

⁷ I. c. Fasc. 323. Nr. 189.

⁸ I. c. Fasc. 323. Nr. 125.

worden. Die endgültige Stellungnahme der „Rhein- und Moselzeitung“ im katholischen Sinne erregte natürlich das lebhafteste Mißvergnügen des Zensors und der Regierung. Am 18. August 1845 berichtet der Oberpräsident von Schaper nach Berlin:⁹ „Die Wahrnehmung der Interessen der römisch-katholischen Kirche ist die entschiedene Hauptaufgabe der „Rhein- und Moselzeitung“. Sie kämpft zu gleicher Zeit für das Dogma und für ihre weltlichen Rechte. Dabei ist eine feindselige Richtung gegen die Regierung unverkennbar. Die konservativen Prinzipien, deren die Zeitung sich rühmt, werden sehr verdunkelt durch das Bemühen, es mit der liberalen Tendenz der Zeit nicht zu verderben. Insbesondere ist die Zeitung ungehalten darüber, daß bei uns die „Deutschkatholiken“ geduldet werden. Ihre Haltung in ihrer kirchenpolitischen Polemik ist oft leidenschaftlich. Besonders ist es aber die nicht zu billigende Art und Weise, in der die „Elberfelder Zeitung“ die katholische Kirche bekämpft (während der Trierer Heilig-Rock-Fahrt), wodurch die „Rhein- und Moselzeitung“ erbittert wird und zu manchen gehässigen und feindseligen Äußerungen nicht allein gegen fremde Regenten, sondern auch gegen unsere Regierung und zu manchen Angriffen auf die persönliche Ehre anderer Personen sich verleiten läßt.“

Sobald die „Rhein- und Moselzeitung“ eine katholische Haltung einzunehmen begann, dachte die Regierung daran, sofort eine andere Zeitung zur Vertretung ihrer Interessen zu gründen. Diese Absicht geht klar hervor aus der Eingabe der vier Zensurminister Eichhorn, von Bülow, von Bodenschwingh, Graf von Arnim an den König vom 19. April 1844:¹⁰ „Es liegt nur klar zu Tage, daß eine ultramontane Partei in Deutschland, die ihre Leiter in München hat, von einem eifrigen kirchlichen Radikalismus bewegt wird, der, weil er das Glaubens- und Gemütsleben erfaßt, noch gefährlicher ist als jener philosophische, der sein Wesen nur in der Religion des Verstandes treibt. Eine in der Rheinprovinz erscheinende, mit freisinnigem Geiste geleitete Regierungszeitung könnte viel dazu beitragen, dieser die Achtung und das Vertrauen zu erhalten, deren sie zur Förderung des Guten und zur Abwehr des Bösen bedarf.“ Am 26. April genehmigte der König das Gesuch. Am 1. Oktober 1844 erschien die erste Nummer des neuen Organs unter dem Titel „Rheinischer Beobachter“ in Bonn. Redakteur war Prof. Dr. Brecht in Frankfurt a. M. Es hatte eine ausgesprochen protestantische und preußenfreundliche Richtung. Das war selbst dem Katholikenfeind Eichhorn peinlich, wie aus einer Äußerung an seinen Kollegen Graf von Arnim hervorgeht:¹¹ „Von der anderen Seite hat der „Rheinische Beobachter“ allerdings auch die wahren Interessen der evangelischen Kirche nach Kräften zu vertreten gesucht, wobei sich, wie ich gern zugeben will, teils persönliche Teilnahme, teils die politische Überzeugung, daß die evangelische Kirche Deutschlands den Schwerpunkt und die Seele des preußischen Staates bildet, mitunter in einer Weise kundgetan hat, die viele, auch nicht ultramontane Katholiken, unangenehm berührt haben mag.“ Aber eben wegen dieser Haltung konnte der „Rheinische Beobachter“ nie im Rheinland rechten Fuß fassen und deshalb sich auf die Dauer nicht halten.

Ihre ausgesprochen preußenfeindliche und betont katholische Haltung sollte der „Rhein- und Moselzeitung“ schließlich zum Verhängnis werden. Als in Preußen nach der Revolution von 1848 die Reaktion einsetzte, entzog die Regierung ihr das Debit. Infolgedessen stellte sie im Juni 1850 (vorläufig) ihr Erscheinen ein.

Johannes Schuth, Morbach

⁹ l. c. Fasc. 323. Nr. 233.

¹⁰ l. c. Fasc. 323. Nr. 178.

¹¹ l. c. Fasc. 323. Nr. 225.

Die Anweisung des Heiligen Officiums vom 20. Dez. 1949 an die Bischöfe bez. der „Ökumenischen Bewegung.“ („Ecclesia catholica“)

In unserer kurzen Abhandlung über das Monitum des Heiligen Offiziums vom 5. Juni 1948 in Heft 3/4, S. 115—18 (1949) der TThZ suchten wir nachzuweisen, daß die Bestimmungen dieses Dekretes nichts Neues enthalten, sondern nur ein Hinweis auf die bestehenden Bestimmungen sein sollten. Nunmehr hat dieselbe kirchliche Oberbehörde unter dem 20. Dezember 1949 in Weiterführung des Monitums und seiner Bestätigung Richtlinien für die Bischöfe erlassen, nach denen die Zusammenarbeit mit der „Ökumenischen Bewegung“ sich gestalten soll. Die Veröffentlichung dieser Anweisung wurde offenbar mit Rücksicht auf die Eröffnung des Heiligen Jahres bis Anfang März verschoben. Nr. 50/1950 des Osservatore brachte den lateinischen Text und die italienische Übersetzung, die in vielen Stücken für die richtige Auffassung der Bestimmungen des Dekrets Fingerzeige gibt. Die Presse hatte vorher allerlei Vermutungen angestellt und behauptet, es handle sich um einen gewissen Rückzieher bez. des Monitums vom 5. Juni 1948. Man wollte auch wissen, daß der Heilige Vater Pius XII. persönlich an der Ausarbeitung des Dekretes beteiligt sei. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes wäre das auch ohne weiteres verständlich. Doch muß von vornherein festgestellt werden, daß von einem „Rückzieher“ keine Rede sein kann. Vielmehr gibt diese neue Anweisung an die Bischöfe neue Gesichtspunkte an und zieht die Schlußfolgerungen aus den bisher gemachten Erfahrungen. Der Text der Anweisung ist im Kirchl. Amtsanzeiger¹ bekanntgegeben, so daß der Abdruck sich hier erübrigt. Es genügt, wenn wir die Bestimmungen des wichtigen Dekretes in Kürze darbieten und — soweit es heute schon möglich ist — in ihrer Tragweite würdigen.

Einleitung

Die katholische Kirche kann an den Versammlungen und Verhandlungen der Ökumenischen Bewegung nicht teilnehmen, wird aber allen Bestrebungen zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche allezeit größte Aufmerksamkeit zuwenden. Es steht fest, daß allenthalben die Sehnsucht nach der Einheit erwacht ist. Die Kirche tut alles, den Wahrheitssuchern den Weg zu ebnen. Es gibt nur einen Weg zur Einheit: die Rückkehr in das einst von den Reformatoren verlassene Vaterhaus der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Die Menschen müssen alles tun, diese Einheit wiederherzustellen, aber der Erfolg hängt von der Gnade Gottes ab. Die bisherigen Erfahrungen zwingen zu klaren Richtlinien, da auch gewisse Gefahren mit diesen Bestrebungen verbunden sind. Das Hl. Offizium gibt daher in sieben Punkten genaue Anweisungen an die Ordinarien und erteilt ihnen, zunächst für drei Jahre, vom 1. März an gerechnet, bestimmte Vollmachten.

I. Recht und Pflicht der Bischöfe, über die Einigungsbestrebungen in ihren Diözesen zu wachen, sie zu fördern und zu lenken.

1. Die Bischöfe sollen alles tun, um den Wahrheitssuchern Gelegenheit zu geben, die Kirche und ihre Lehre kennenzulernen. Sie sollen daher Persön-

¹ KAA Trier, 1950, Nr. 58.

lichkeiten und Einrichtungen mit der Betreuung dieser Wahrheitssucher beauftragen und gleichzeitig die Konvertiten in der religiösen Kenntnis und im religiösen Leben unterstützen und weiterführen lassen, wozu Versammlungen und kleinere Kreise zweckdienlich sind. Wir haben mit Genugtuung von England gehört, daß der Konvertit Lord Pakenham 1949 in London eine große Tagung der englischen Konvertiten gehalten und auf die Wege hingewiesen hat, die das vom Hl. Offizium gesteckte Ziel erreichen lassen.

2. Die Bischöfe sollen sich genau an die päpstlichen Weisungen halten, die im Monitum vom 5. Juni 1948 sowie in den päpstlichen Enzykliken Leos XIII. („Satis cognitum“ vom Jahre 1897), Pius XI. („Mortalium animos“ -1928-) und Pius XII. („Mystici corporis Christi“ -1943-) enthalten sind und Priester beauftragen, die dazu die Vorbildung und Eignung haben. Diese müssen über ihre Tätigkeit und ihre Erfahrungen in vorgeschriebener Weise zu bestimmten Terminen Bericht erstatten.

3. Die Bischöfe müssen besondere Aufmerksamkeit allen Veröffentlichungen zuwenden und die Bestimmungen über die Vorzensur und das Verbot von Schriften (can. 1384 ff. CIC.) beachten. Damit ist wiederum eingeschränkt, daß die Bischöfe von ihrem Recht des Bücherverbots Gebrauch machen und nicht auf die Maßnahmen der Indexbehörde warten sollen.

Das gilt zunächst für die einschlägigen Veröffentlichungen katholischer Autoren, dann aber auch für die entsprechenden Werke von Akatholiken, soweit sie von Katholiken herausgegeben, gelesen oder verkauft werden sollen. Demgemäß müssen auch diese Ausgaben der kirchlichen Zensurbehörde vorgelegt werden zur Erteilung des „Imprimatur“. Bez. der Leser und Buchhändler sind die Bestimmungen über solche Bücher innezuhalten, die das kirchliche Gesetzbuch enthält (can. 1384—1405). Insbesondere sind die beiden canones 1399 (Bücher, die ipso jure verboten sind) und 1400 (Benutzung von Bibelausgaben Andersgläubiger nebst Übersetzungen derselben) zu beachten. Es ist selbstverständlich, daß den Dozenten der Theologie alle diese Werke ohne Schwierigkeit zur Benutzung genehmigt werden, also einerseits die rechte Vorbildung, andererseits — gute Ausgaben ohne Angriffe auf die katholische Lehre in den Einleitungen und Erklärungen, sind die Voraussetzungen.

II. Pflicht der Bischöfe, von den Gläubigen Gefahren für den Glauben fernzuhalten.

Diese Gefahren sind:

1. falsche Methode, die zum Indifferentismus führen muß.

Nicht nur die verbindenden Wahrheiten und Tatsachen sind zu behandeln, sondern auch die Unterschiede, damit nicht Katholiken ohne genügende theologische Schulung fälschlich annehmen, eigentlich seien alle Konfessionen gleich gut.

2. durch falsche vergleichende Methode kann der Eindruck erweckt werden, man könne allmählich die einzelnen Glaubensunterschiede durch irenische Angleichung der Glaubensbekenntnisse allmählich so einander näher bringen, daß die Klarheit und Wahrheit der katholischen Lehre verschwindet oder verdunkelt wird.

3. falscher Unterschied zwischen Wahrheiten, die auf Grund des katholischen Glaubens anzunehmen sind — und solchen, die als Äußerungen der Päpste in ihren Enzykliken über die Verfassung (constitutio) der Kirche und den mystischen Leib Christi nicht unter Glaubenspflicht uns unterbreitet werden. Erst recht darf man nicht die Ansicht vertreten, daß die katholische Kirche selber noch nicht in dogmatischen Dingen „die Fülle Christi“ besitze, daß ihre Lehre also von anderen vervollkommen werden könne.

In den Aussprachen wurde oft genug das Thema erörtert: Was bringen die Nichtkatholiken der Kirche, wenn sie ihr beitreten? Man hat hingewiesen auf die innige persönliche Frömmigkeit vieler Protestanten, auf das Kirchenlied, auf gewisse Formen des Gottesdienstes und die Schlichtheit der protestantischen Konfessionen bezüglich der liturgischen Gewandung, auf die Fortschritte in der Predigt und sonstigen Wortverkündung. Hier wurden offenbar zwei Dinge verwechselt: Auf der einen Seite behauptete man, der Kirche fehlten diese als Vorzüge betrachteten Dinge, auf der andern Seite hat man gesagt: Wir Protestanten bringen der Kirche Dinge mit, die sie nicht besitzt und vervollkommen sie so. Jede Konfession, so meinte man, hat durch Gottes Fügung eine eigene Entwicklung und hat durch den Geist Gottes, der alles lenkt, Eigengaben erhalten.

Das ist insofern irrig, als die Kirche Christi keiner Vollkommenheit entbehrt, die zu ihrem Wesen gehört, daß sie also nicht von andern Konfessionen entgegen den Anordnungen Christi Verbesserung und Vervollkommenung erfahren könnte. Es soll nicht verkannt werden, daß aus dem katholischen Erbe und seiner Entwicklung bei den getrennten Christen manches Gute sich herausgebildet hat. Die Kirche ist großzügig genug, Choräle, die schön und richtig dem Glaubensausdruck nach sind, zu übernehmen. Das bedeutet aber nicht, daß die Kirche Christi darauf angewiesen wäre. Alles Gute und der Lehre Christi entsprechende Leben erkennen wir gerne an und weisen hin auf die Gnade Gottes, die in allen Menschen Gutes wirkt. Jedenfalls sind die Darlegungen Pius XII. über die Zugehörigkeit zur Kirche Christi in der Enzyklika *Mystici corporis Christi* genau zu beachten: „Den Gliedern der Kirche aber sind in Wahrheit nur jene zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind.“

4. Bei Darstellung der Geschichte der Reformation und der Reformatoren dürfen bei Aufzählung der Ursachen der Reformation die Mängel der Katholiken nicht übertrieben werden. Es ist nicht zu leugnen, daß manche Autoren in dieser Weise der Kirche Unrecht getan und ihr geschadet haben. Die Kirche will den Historikern keineswegs verwehren, die volle Wahrheit zu schreiben, wie sie aus ihren Forschungen sich ergeben hat. Papst Leo XIII. hat für die Historiker folgendes als Norm aufgestellt:

„Es ist sorglich zu erstreben, alles Erlogene und Falsche durch Zurückgreifen auf die Quellen zu beseitigen. Die Geschichtsschreiber sollen stets das erste Gesetz der Geschichtsschreibung vor Augen haben. Das ist: Unterfange dich nicht, etwas Falsches zu schreiben, unterstehe dich aber auch nicht, etwas Wahres nicht zu sagen. Sonst steigt der Verdacht auf, der Geschichtsschreiber schreibe jemand zulieb. Auch der Verdacht der Doppelzüngigkeit muß gemieden werden! — Für die Schulen ist eine Geschichtsdarstellung erforderlich, die unter Wahrung der Wahrheit und ohne jede Gefahr für die jungen Leute die Kunst der Geschichtsschreibung verklärt und stärkt.“

In friedlicher Verständigung sind schon manche Entgleisungen verhetzter Schriftsteller beseitigt worden. Das Geständnis Andersgläubiger: Wenn die Kirche im 16. Jahrhundert so gewesen wäre, wie sie heute ist, wäre eine Reformation überflüssig gewesen — ist ein wertvolles Ergebnis für die richtige Erkenntnis des ungeheuren Schadens der Glaubenspaltung des 16. Jahrhunderts.

Die vornehme Art, mit der diese Dinge im Dekret vom 20. Dezember 1949

vorgelegt werden, ist ein Beweis für die große Liebe, mit der Pius XII. das Anliegen der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit durch Rückkehr der getrennten Brüder und Schwestern aufnimmt und vertritt. In Berlin konnte er in langen Jahren Einsicht in die heutige geistige Lage der Nichtkatholiken nehmen und alles erwägen, was zum Ziele der Einheit führen kann. Der Abfall der Reformatoren und ihrer Anhänger vom wahren Glauben und der einen wahren Kirche Christi war und ist ein Unglück, das keine Beschönigung verkleinern kann. Über die Schuld aber hat Gott der Herr allein zu entscheiden und teilweise bereits entschieden.

5. Die Bischöfe sollen dafür Sorge tragen, daß die Bemühungen um Wiederherstellung der kirchlichen Einheit nicht durch falsche äußere Betriebsamkeit und unklugen Übereifer mehr Schaden als Nutzen stiften. Man kann die Sache nicht überstürzen und mit Gewalt vorwärts treiben. Wir können uns gar nicht vorstellen, wie heute ganze andersgläubige Gemeinden zur Kirche zurückkehren sollen. Andererseits hat noch 1823 ein übermystischer katholischer Pfarrer, Alois Henhöfer, den Schloßherrn Freiherrn von Gemmingen und ein ganzes Drittel seiner Gemeinde Mühlhausen bei Pforzheim in den Protestantismus überführt (vgl. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrh., Bd. 4, S. 480 ff.). Auch in England hat man s. Zt. erlebt, daß ganze Pfarreien mit ihrem Pfarrer katholisch wurden. Das sind aber Ausnahmen. In der Regel werden nur Einzelpersonen — und diese unter erheblichen Schwierigkeiten — den Weg zur Kirche finden, aber von ihren bisherigen Glaubensbrüdern als Abtrünnige angesehen werden. Sie dürften zu allen Sekten übertreten; aber die Rückkehr zur Kirche wird ihnen sehr verübelt.

6. Bei den Aussprachen zwischen Katholiken und Protestanten ist die ganze katholische Lehre zu behandeln und klarzulegen. Es geht nicht an, etwa die Rechtfertigung und ihren Weg mit Stillschweigen zu übergehen oder mit mehrdeutigen Worten zu vernebeln. Das Gleiche gilt von der Verfassung der Kirche, vom Jurisdiktionsprimat des Papstes und von der Darlegung des einen richtigen Weges der Wiedervereinigung: der Rückkehr zur Kirche. Dabei ist besonders zu erörtern, daß die Konvertiten ja nichts von dem Guten verlieren, das die Gnade Gottes bis zu ihrer Heimkehr in ihren Herzen gewirkt hat. Es wird vielmehr in der Kirche vervollkommenet und vollendet. Die Konvertiten dürfen nicht zu der falschen Ansicht kommen, daß sie durch ihre Rückkehr der Kirche etwas Wesenhaftes brächten, das ihr bis dahin gefehlt habe. Solche Ausdrücke sind unbedingt zu vermeiden. Das verlangt die Wahrheit, die jene ja suchen — ohne Wahrheit gibt es nie eine wahre Einigung im Glauben.

Bei dieser Gelegenheit können wir auf die bekannten Times-Kontroverse hinweisen, ob die Kirche ihre Auffassungen zum Zweck der Einigung mit den Anglikanern ändern könne. Der anglikanische Erzbischof Garbett von York äußerte sich dazu folgendermaßen: „Die Grundlage des Anliegens der Reformatoren war die Wahrheit!“ Ähnlich lautete die Erklärung des französischen Kirchenpräsidenten der Protestanten Boegner: „Wenn die Reformatoren des 16. Jahrhunderts sich in die Notwendigkeit versetzt sahen, mit der römischen Kirche zu brechen oder von ihr exkommuniziert zu werden, so geschah dies vor allem deshalb, weil sie einem Erfordernis der Wahrheit treu bleiben wollten. Man staunt über eine solche Äußerung. Wenn man aber die weitere Äußerung liest, daß die Dekrete des Konzils von Trient, die Dogmenklärungen der Unbefleckten Empfängnis und der päpstlichen Unfehlbarkeit sowie die in Aussicht stehende Dogmatisierung der Aufnahme Mariens — dem Leibe nach — in den Himmel „diese Forderung“ (nach der Wahrheit) nicht erleichtert hätten, so ist die tiefste Ursache des weiterbestehenden Zwistes

klar: Man will kein unfehlbares Lehramt der Kirche anerkennen und hält die eigene falsche Lehre für die Wahrheit. Daß darin indirekt eine Anklage gegen die Kirche liegt, sie verleugne die Wahrheit und lehre Gegensätze gegen die Wahrheit, hat man wohl nicht genügend beachtet, sonst hätte man eine solche Behauptung doch wohl nicht öffentlich — in beleidigender Weise — ausgesprochen.

III. Voraussetzung der Teilnahme an katholisch-protestantischen Zusammenkünften zum Zwecke der Einigung im Glauben.

Die bisherigen Erfahrungen mit gemeinschaftlichen Zusammenkünften von Katholiken und Protestanten zum Zwecke der Einigung im Glauben haben ergeben, daß zur Vermeidung der Gefahr des Indifferentismus und der Glaubensverwirrung seitens der Bischöfe besondere Vorsichtsmaßnahmen getroffen werden müssen:

1. Wo eine gewisse gute Frucht von solchen Zusammenkünften zu erwarten ist, sollen die Bischöfe solche Priester abordnen bzw. bestimmen, welche eine gründliche Kenntnis der Theologie und auch die Fähigkeit besitzen, die katholische Lehre genau und angemessen vorzutragen und zu verteidigen.

2. Katholischen Laien ist nur dann die Teilnahme zu gestatten, wenn sie gut unterrichtet und fest im Glauben sind. Wo solche Früchte nicht zu erwarten und wenn besondere Gefahren in diesen Zusammenkünften liegen, sollen die katholischen Laien in kluger Weise von solchen Zusammenkünften ferngehalten werden. Da erfahrungsgemäß von großen Veranstaltungen dieser Art kaum ein guter Erfolg zu erwarten ist, sollen solche nur nach reiflicher Prüfung gestattet werden.

3. Die Besprechungen zwischen katholischen und nichtkatholischen Theologen sollen nur von solchen katholischen Priestern besucht werden, die einerseits in der Theologie gründliche Kenntnisse aufweisen und andererseits die Bestimmungen der Kirche in dieser Sache genauestens beobachten und sich dadurch als geeignet für solche Aussprachen erwiesen haben.

Was bisher in der Presse und in Zeitschriften über solche Zusammenkünfte berichtet wurde, ist wenig verheißungsvoll. Schon zur Zeit der Reformatoren — man denke nur an Leipzig und Marburg — haben solche Auseinandersetzungen das Gegenteil von dem erreicht, was sie bezwecken sollten — die Einigung. Die Lehren des Amsterdamer ökumenischen Kongresses und seiner Vorgänger rufen uns ein vestigia terrent zu. Auch die Zusammenkunft in Eltwanen mahnt zur Vorsicht.

IV. Welche Zusammenkünfte unterliegen den Bestimmungen des Monitums vom 5. Juni 1948 und den andern kirchlichen Bestimmungen und welche nicht?

1. Den genannten Bestimmungen unterliegen alle Veranstaltungen zum Zweck der Darlegung von Dingen des Glaubens und der Sitten — unter Beibehaltung und Verteidigung des eigenen Standpunktes — zwischen Katholiken und Nichtkatholiken:

- a) öffentliche und nichtöffentliche;
- b) große und kleine (Zirkel).

Solche Zusammenkünfte sind also nicht bedingungslos (absolut) verboten, sondern unterliegen der kirchlichen Genehmigung.

2. Diesen Bestimmungen unterliegen nicht:

- a) die Unterweisungen und Belehrungen (Konferenzen) für Konvertiten zur besseren Erfassung der katholischen Wahrheit, auch wenn nicht-katholische Theologen (oder Laien) die Lehre ihrer Kirche dabei

vortragen. Dadurch werden die Unterscheidungslehren klarer, das Einigende und das Trennende wird besser hervorgehoben.

In Berlin wurden s. Zt. große Zusammenkünfte gehalten für Konvertiten, denen auch die Theologen beider Konfessionen ihre Auffassungen vortrugen.

- b) die gemeinschaftlichen Konferenzen und Beratungen katholischer und nichtkatholischer Theologen und Laien, bei denen es sich nicht um Sachen des Glaubens und der Sitten im Sinne der Kontroverse handelt, sondern entweder um die Darlegung und Verteidigung der fundamentalen Wahrheiten des Naturrechtes und der christlichen Religion im Kampfe gegen die gemeinsamen Feinde des Christentums, oder um
- c) Zusammenkünfte und Beratungen zur Wiederherstellung der sozialen Ordnung und ähnlicher Gegenstände. Es wird aber ausdrücklich bemerkt, daß katholische Teilnehmer bei diesen Gelegenheiten keine Beweisgänge führen und Zugeständnisse machen dürfen, die der göttlichen Offenbarung und der Lehre der Kirche auch in sozialen Dingen, widersprechen.

So haben sich in manchen Städten (z. B. in Neunkirchen/Saar) die katholischen Seelsorger mit den andersgläubigen zusammengetan, um gegen den Kommunismus und Sozialismus die Lehren des Christentums und die Grundsätze über Ehe (und Scheidung) gemeinsam zu verteidigen und entsprechend öffentliche Erklärungen abzugeben. Ferner ist bekannt, daß der Heilige Stuhl Beratungen mit den Gesandten islamitischer Staaten gebilligt hat, die ein Zusammengehen zwischen Katholiken und Mohammedanern im Kampfe gegen den gottlosen Kommunismus herbeizuführen geeignet sind.

In sozialen Dingen sind die Walberberger Konferenzen des „Kölner Kreises“ bekannt. Es ist selbstverständlich, daß die katholischen Parlamentarier mit ihren nichtkatholischen Kollegen und sogar mit den gemäßigten Sozialisten bei Gesetzesvorlagen sich vorher beraten und die katholischen Grundsätze darlegen können. Völlig abwegig sind dagegen die Zusammenkünfte und -schlüsse der „Fortschrittlichen Christen“, die nichts anders sind als verkappte Kommunisten. Es gibt keine Verbindung zwischen Katholiken und Kommunisten, auch nicht in sozialen Dingen, mögen auch in einzelnen Dingen die Auffassungen übereinstimmen. Der bekannte Volksredner P. Richard Lombardi SJ. hat in Italien und in andern Ländern den Katholiken und Kommunisten das mit großem Erfolg klar gemacht. Man sieht, wie großzügig die Kirche unter Führung ihres so sozial eingestellten Oberhauptes Pius XII. alle Zeitforderungen berücksichtigt und das Reich Gottes über alles stellt. Es ist nicht so, wie vor einiger Zeit Niemöller es ausdrückte, als ob die katholische Kirche nur um weltliche Machtstellung und Unterdrückung des Protestantismus kämpfe. Wer aufmerksam beobachtet, wie Pius XII. sich mit Männern und Frauen aller Richtungen ausspricht, wie er alle Gelegenheiten benutzt, um die Gutgesinnten aller Meinungen zusammenzuschließen, in dem einen großen Kampf gegen die Gottlosigkeit, dann wird man verstehen, daß das Papsttum heute die geistige Führung der Menschheit wieder übernommen hat. Das erkennt sogar der neue Staat Israel an und wünscht eine Botschaft in Rom zu errichten.

3. Zur Durchführung der oben dargelegten Grundsätze erteilt der Hl. Stuhl den Bischöfen für drei Jahre ab 1. März, dem Tage der Veröffentlichung des Dekrets „Ecclesia Catholica“ folgende Vollmachten:

- a) die erforderliche Apostolische Erlaubnis zur Teilnahme an gemischten Zusammenkünften in den genannten Fällen (mit einigen Ausnahmen) zu erteilen, unter den Bedingungen, daß:

1. Keine Gemeinschaft in sacris (im Gottesdienst) stattfindet;
 2. Überwachung und Lenkung der Verhandlungen (durch die Bischöfe);
 3. Bericht am Ende jedes Jahres an das Hl. Offizium, wo solche Zusammenkünfte stattgefunden haben und welche Erfahrungen dabei gesammelt wurden.
- b) die erforderliche Apostolische Erlaubnis für die gleiche Frist für Theologenzusammenkünfte zu erteilen — unter den gleichen Bedingungen mit der Maßgabe, daß in dem erwähnten Bericht die Namen der Teilnehmer und Referenten (beider Konfessionen) sowie die behandelten Stoffe mitgeteilt werden sollen.
4. Vorbehalte: Der Hl. Stuhl behält sich die Erteilung der Erlaubnis zur Teilnahme in folgenden Fällen vor:
- a) bei interdiözesanen Besprechungen und Zusammenkünften;
 - b) bei nationalen Besprechungen und Zusammenkünften;
 - c) bei internationalen Besprechungen und Zusammenkünften.

Für diese Fälle hat sich der Hl. Stuhl die vorher zu erteilende Erlaubnis (für jeden Einzelfall) vorbehalten. In dem Antrag für diese Erlaubnis ist anzugeben, welche Fragen und Stoffe behandelt werden sollen und wer Referate halten wird. Es ist nicht gestattet, vor der erteilten Erlaubnis schon mit den äußeren Vorbereitungen für die Veranstaltung zu beginnen oder mit Nichtkatholiken in der Vorbereitung zusammenzuarbeiten.

Der Sinn ist der, daß eine Erlaubnis nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf, da der Hl. Stuhl sich in jedem Einzelfall diese vorbehält und nicht wünscht, daß Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten durch die verweigerte Erlaubnis entstehen sollen. In manchen Fällen muß auch eine Nachprüfung vor der Genehmigung erfolgen. Man will nicht in eine Zwangslage dadurch versetzt werden, daß die begonnenen Vorbereitungen eine Erlaubnis sozusagen erheischen und so die Freiheit des Hl. Offiziums einschränken könnten.

V. Welche Gebete sind bei den gemeinschaftlichen Besprechungen und Zusammenkünften erlaubt?

Da eine Gemeinschaft in sacris (gemeinschaftlicher Gottesdienst) nicht zulässig ist, macht das Hl. Offizium ausdrücklich darauf aufmerksam, daß das gemeinschaftliche Beten des Vaterunsers oder eines eigens von der Katholischen Kirche genehmigten Gebetes gestattet ist.

Allerdings muß daran erinnert werden, daß die Protestanten die übliche Form des Vaterunsers nach der Trennung so geändert haben, daß sie den Schluß des Vaterunsers durch die sehr alte, aber unechte Doxologie nach der „Lehre der 12 Apostel“ hinzugefügt haben, so daß die Christen nicht einmal im Gebete des Herrn einig geblieben sind. So schön diese Doxologie auch klingt, sie ist ein Zeichen der Trennung (vgl. Didache 8 und Bibel von Ulfilas). Andere Gebete, die bei den betr. Zusammenkünften vor und nachher gebetet werden können, müssen von der „Katholischen Kirche“ approbiert sein. Welche Stelle hat nun das Recht dieser Approbation? Darüber gibt uns can. 1259 Auskunft: „In Kirchen und Oratorien sollen Gebete und Frömmigkeitsübungen nur erlaubt werden, wenn sie durch Überprüfung und ausdrückliche Genehmigung des kirchlichen Ortsoberen gestattet sind. In schwierigen Fällen soll dieser die ganze Angelegenheit dem Apostolischen Stuhle vorlegen. Zuständig sind in Rom die Ritenkongregation und das H. Offizium. Die Approbation von neuen Litaneien für den öffentlichen Gebrauch ist dem Hl. Stuhle vorbehalten.“

VI. Zusammenarbeit der Bischöfe

Jeder Bischof hat für seine Diözese das Überwachungsrecht und das Recht der Erlaubniserteilung nach Nr. IV. des Dekretes „Ecclesia Catholica“. Er soll die betr. Veranstaltungen pflichtgemäß beobachten, fördern und leiten. Bei der Einrichtung von Amtsstellen (officia) und Hilfswerken (opera) zur Beobachtung, Prüfung und Leitung des Gesamtwerkes ist es aber angebracht und sogar notwendig, daß mehrere Bischöfe zusammen beratend prüfen, auf welche Weise Einheit im Handeln und geordnete Zusammenarbeit ermöglicht wird.

So liegt es auf der Hand, daß die deutschen Bischöfe — soweit es möglich ist — gemeinsame Stellen einrichten, um ihrer Pflicht zu genügen. Erzbischof Dr. Lorenz Jäger von Paderborn, der Protektor des Bonifatiusvereins, ist Referent der Fuldaer Bischofskonferenz in allen einschlägigen Fragen der Wiedervereinigung der getrennten Christen, also auch in Sachen der „Ökumenischen Bewegung“ und der „Una sancta“. Darüber werden die deutschen Oberhirten wohl ihre genaueren Anweisungen vereinbaren und bekanntgeben.

VII. Pflichten der Ordensoberen, bzw. ihrer Untergebenen

Die Ordensoberen sind verpflichtet, dafür Sorge zu tragen, daß ihre Untergebenen zur genauen Beobachtung der päpstlichen und bischöflichen Weisungen in dieser Sache angehalten werden.

Schluß: Belehrung der Gläubigen über die wichtige Sache der Einigung.

Aneiferung der Priester und Ordensleute zu Gebet und Opfer.

- I. Nach Weisung des Hl. Stuhles muß die wichtige Sache der Wiedervereinigung der getrennten Christen mit der hl. Kirche eine Sache der ordentlichen Seelsorge werden. Das ganze christliche Volk soll sie fördern durch inständiges Gebet. Damit es diese hervorragende Aufgabe richtig kennt und erkennt, ist Belehrung seitens der Oberhirten und Hirten erforderlich. Den Oberhirten werden Hirtenbriefe darüber nahegelegt. Gegenstand dieser Belehrungen soll sein:
 1. Behandlung der ganzen Frage und der gemachten Versuche, die Einheit herbeizuführen;
 2. Darlegung der kirchlichen Vorschriften nebst Begründung.
- II. Die Priester und Ordensleute insbesondere sollen mit allen Gläubigen ermahnt und begeistert werden, die wichtige Sache der Einigung durch Gebet und Opfer fruchtbar zu gestalten und zum Erfolge zu führen.
- III. Der beste Weg, den Wahrheitsuchenden unter unsern getrennten Schwestern und Brüdern die Wahrheit des katholischen Glaubens und der einen Kirche Jesu Christi klarzulegen und sie zur Kirche zurückzuführen — ist der Erweis der Wahrheit unsers hl. Glaubens durch ein gutes Leben (probis moribus comprobata fides catholicorum).

Die Anweisung „Ecclesia catholica“ wurde mit großer Spannung allseits erwartet und von der Presse vorausverkündet. Meist waren es ungenaue und zum Teil unrichtige Angaben, die man da lesen konnte.

Die Anweisung ist eine Fortführung des Monitums, wie sie selbst sagt, aber auch eine Wiederholung alter Vorschriften der Kirche über den geistigen Austausch mit Andersgläubigen. Während man in Amsterdam seitens verständiger Protestanten die Zurückhaltung der katholischen Kirche verstand und sachlich würdigte, fielen auch Äußerungen, die fast gehässig waren. Es ist nicht Stolz und Übermut im Besitze der Wahrheit, die die Kirche leiten, wenn sie sich nicht mit vielen anderen Konfessionen an

einen Tisch setzen kann und will, um die Wahrheit erst zu suchen und die eine Kirche Christi sozusagen erst zu schaffen. Die katholische Kirche lehrt, daß sie die einzige wahre Kirche Christi mit dem alleinwahren Glauben ist. Sie müßte sich ja selbst aufgeben, wenn sie dieser Wahrheit ins Gesicht schließe und sich an Konferenzen beteiligte, die ein Ziel vor Augen haben, das die Kirche nicht mitverfolgen kann. Ihre Auffassung ist und bleibt: Die Wiedervereinigung kann nicht durch Verschmelzen und Anpassen unter Aufgabe der katholischen Lehre erfolgen, sondern nur durch Rückkehr der getrennten Christen in die eine Hürde Jesu Christi. Die Tore der Kirche stehen weit auf, der Oberhirt der Kirche umfaßt mit väterlicher Liebe alle, die noch nicht zu seinem Schafstalle gehören und bittet sie um der Liebe Christi willen, heimzukehren ins Vaterhaus — nicht als Fremdlinge, sondern als Söhne und Töchter, die mit Sehnsucht erwartet werden. Kein einziges hartes oder minder freundliches Wort ist in der Anweisung vom 20. Dezember 1949 zu lesen. Sie atmet väterliche Liebe und Güte im höchsten Maße. Der Päpstliche Delegat in England, Erzbischof William Godefrey, hat in der Timesdebatte als Engländer folgende klare Fragen gestellt:

1. Wer hat in England die Trennung von der einen wahren Kirche herbeigeführt?

2. Wer hat die h. l. Messe, für die alle alten Kathedralen Englands gebaut wurden, aus dem Gottesdienst entfernt?

3. Wenn dem so ist, kann man dann den Anspruch stellen, daß eine national begrenzte und staatlich gebundene Kirche die gleiche ist wie die Kirche unserer Vorväter?

Es bleibt nur ein Weg zur Wiederherstellung der Einheit: die Rückkehr in die katholische Kirche.

Domkapitular Prälat Carl Kammer, Trier

Adolf Dyroffs geistiger Nachlaß

Als der Bonner Philosoph Prof. Dr. Adolf Dyroff 1943 im Alter von 77 Jahren starb, war man sich des Verlustes, den das für die katholische Philosophie bedeutete, über den Kreis seiner Schüler und Freunde hinaus kaum hinreichend bewußt. Zu seinem 60. Geburtstag im Jahre 1926, der ihm wohl manche Anerkennung einbrachte, hatte ich in dieser Zeitschrift (S141—146) geschrieben: „Unser Volk soll nicht immer erst durch Nekrologe erfahren, wo seine wirklich wertvollen Kräfte, seine edlen Charaktere und bewährten Führer stehen, damit es in suchender Zeit dort hinlauschen kann.“ Daß bei Dyroff selbst diese Nekrologe fast ganz ausblieben und auch der Heimgang dieses verdienten Forschers, Denkers und Lehrers nicht genügend zur Aufklärung über seine Leistung ausgenutzt werden konnte, lag an den bekannten Zeitumständen. Trotz seiner ausgesprochen vaterländischen Gesinnung war seine Abneigung gegen den Nationalsozialismus nicht verborgen geblieben. Das Philosophische Jahrbuch, das unserm Philosophen als jahrelangem Mitarbeiter und Mitherausgeber am nächsten stand, hatte sein Erscheinen 1942 schon einstellen müssen und konnte deshalb erst beim Wiederaufleben 1946 einen Nachruf von Prof. Wladimir Szylkarski bringen (S. 26—47). Seitdem hat denn überhaupt dieser, 1940 vor den Russen aus dem Osten nach Bonn geflohene und dort seit 1947 dozierende Philosoph in der Verwaltung des riesigen geistigen Erbes seines Freundes eine eifrige und verdienstvolle Tätigkeit entfaltet.

Die wissenschaftliche Arbeit Dyroff's hatte zu seinen Lebzeiten in den ver-

streuten hunderten kleinen Veröffentlichungen nur einen inadäquaten Ausdruck gefunden. Seinen Ruhm begründeten hauptsächlich: „Die Ethik der alten Stoa“ (1897), die Neubearbeitungen von Hagemann's Lehrbüchern „Logik und Noetik“ und „Psychologie“, die „Einführung in die Psychologie“ (6. A. 1932), „Über das Seelenleben des Kindes“ (2. A. 1911) und „Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen“ (1941). Aber seine größeren Werke lagen noch unveröffentlicht, zum Teil fast druckfertig, in den zahlreichen Nachlaßkisten. Mit erstaunlicher Energie begann Szykarski trotz der großen Schwierigkeiten der Nachkriegszeit die Vorbereitungen zu deren Veröffentlichung.

Um für die Edierung der ungedruckten „Meisterwerke“ Dyroff's in dem von ihm herausgegebenen Archiv „Deus et Anima“ erst das nötige Interesse zu wecken, schrieb Szykarski „Adolf Dyroff's Jugendgeschichte mit einem Ausblick auf die Jahre seiner Reife und Vollendung“ (240 S. Verl. Götz Schwippert, Bonn 1946, 2. A. 1948; kart. 6.—DM). Es soll das noch nicht die endgültige Biographie, sondern nur eine Vorstudie dazu sein. Mit viel Fleiß, Umsicht und Liebe hat aber der Verfasser schon reiches Material in drei Kapiteln geordnet. I. „Der knospentreibende Vorfrühling“ (1866—1884) berichtet Interessantes über das alte unterfränkische Bauerngeschlecht in Aschaffenburg-Damm, dem Dyroff entstammte, über seine streng katholische Erziehung, seine frühe Liebe zu den Werken von Clemens Brentano und Josef von Eichendorff, seine Lehrer am Gymnasium, seine erste Berührung mit der Philosophie und seine ihm stets so selbstverständliche religiöse Gesinnung. II. „Der blütenansetzende Frühling“ (1884—1892) unterrichtet über Dyroff's Universitätsstudien, zunächst in Würzburg und Bonn, die hauptsächlich der klassischen Philologie und Geschichte galten, Fächer, die er auch später als Philosoph nie aus dem Auge verlor. Die Philosophie lernte er in dieser Zeit in wenig glücklichen Vertretern kennen und kam ihr deshalb noch nicht nahe. Seine Bildung blieb eine überwiegend humanistische. Nach dem philologischen Staatsexamen und nach kurzer Präfektentätigkeit im Julianum in Würzburg setzte er in München und Berlin seine Studien fort. Obschon in München Georg von Hertling großen Eindruck auf ihn machte, wurde er doch erst in Berlin durch Dilthey „für die Philosophie nachhaltig eingenommen“, die nun neben der Philologie seinen regen Geist beschäftigte. Er wirkte dann einige Jahre in Aschaffenburg und Würzburg als Gymnasiallehrer und promovierte 1892 in Würzburg mit der „Geschichte des Pronomen reflexivum im Griechischen“ (2 Bd. Würzburg 1892/93). III. „Die Jahre der Reife und Vollendung“. Ein erster Habilitationsversuch Dyroff's in Würzburg mit der sonst sehr gerühmten zweibändigen „Ethik der alten Stoa“ (Berlin 1897) scheiterte an dem Widerstand des dortigen, wenig bedeutenden Philosophen Stölzle. So habilitierte er sich denn 1899 bei Hertling in München mit „Demokritstudien“ (Leipzig 1899). Schon 1901 wurde er als außerordentlicher Professor nach Freiburg i. Br. berufen. Seine erste systematische Arbeit „Über den Existenzialbegriff“ (Freiburg/Br. 1902) trug ihm 1903 den Lehrstuhl von Clemens Baeumker in Bonn ein. In den mehr als 40 Jahren seiner dortigen Forscher- und Lehrtätigkeit beschäftigte er sich mit Lotze, dem neuzeitlichen Spiritualismus eines Teichmüller, Deutinger, Oswald Külpe, Karl Braig, Franz Brentano, mit der Wertphilosophie und dem deutschen Idealismus und mündete langsam, aber von all diesen Richtungen bereichert, in eine selbständige realistisch-neuscholastische Weltanschauung ein. Das begeisterte Lob, das Szykarski in den Abschnitten „Dyroff's Größe“, „Wissenschaftliches Schaffen“, „Lehrer der Philosophie“ spendet, ist nicht übertrieben. Er belegt es auch durch Urteile mehrerer Schüler über ihren Meister. Nach der menschlichen Seite hin wird das Bild abgerundet durch eine Auslese aus Dyroff's zahlreichen Gelegenheitsgedichten und durch einen Brief von Prof. Wilhelm

Neuß, der Dyroff als feinen, geistreichen, lebenswürdigen und allseits geschätzten Kollegen und Gesellschafter kennzeichnet. Eine weitere Beilage von Prof. Werner Gruehn berichtet über Dyroff als Präsident der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie; eine andere von Dr. Heinr. Fels würdigt Dyroff's beachtenswerte Beiträge zur Danteforschung; 19 Seiten Bibliographie mit über 400 Nummern runden das Ganze ab.

Die Drucklegung der nachgelassenen Werke von Dyroff eröffnete Szylkarski mit „Einleitung in die Philosophie. Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik und Ästhetik“ (452 S. Verl. Götz Schwippert, Bonn 1948; kart. 12.— DM). Das Buch ist aus den Vorlesungen Dyroffs entstanden und deshalb besonders für die Studierenden gedacht: klar, übersichtlich, lebendig, auf die „Grundfragen“, und zwar „die allerallgemeinsten Fragen des menschlichen Geistes“ beschränkt. Es sind: Subjekt und Objekt, Ideal und Real, Erfahrung und Denken, Sein und Menschengenium, Das Sein und die Einheit, Die Wahrheit, Das Gute bzw. das Übel, Das Schöne, Die Werte, Das Einzelne und die Gattungen, Das Substanzproblem und die Ursachenfrage. Bei den einzelnen Problemen legt der Verfasser besonderen Wert auf eindeutige Klarlegung aller die Fragen berührenden Begriffe, auf die geschichtliche Entwicklung der Lehren sowie auf selbständige überzeugende Problemlösungen. In souveräner Beherrschung der philosophischen Ideengeschichte von den Anfängen bei den Griechen bis zur Gegenwart ordnet er die verschiedenen Meinungen und führt in ihrer kurzen Kritik allmählich zur Wahrheit hin. So bietet diese Einleitung auch dem schon Kundigen noch Belehrung und Genuß.

Die „Ästhetik des tätigen Geistes“ (2 Bde. 328 u. 152 S. Verl. Götz Schwippert, Bonn 1948; kart. 15,— DM) ist wohl das reifste und schönste der nachgelassenen Werke Dyroff's, wie auch die entsprechenden Vorlesungen zu seinen glänzendsten gehörten. Da wirkte sich seine Doppelveranlagung als klar denkender Philosoph und feinführender Ästhet harmonisch aus. Gerade auf dem hier betretenen Gebiet schien ihm Klarheit der Begriffe eine besondere Notwendigkeit. Er erstrebte sie wieder in Auseinandersetzung mit den andern Vertretern der „Schönheitsforschung“, wie er für Ästhetik sagt. So zieht er es schon gleich im Vorwort gegen Friedr. Th. Vischer vor, den Gegenstand dieser Wissenschaft nicht „das Schöne“, sondern „die Schönheit“ zu nennen. Das Ziel, dem er zustrebt, ist die Definition der „Schönheit als Erscheinung unendlicher Kraft“. Nachdem er einleitend „die Ästhetik als philosophische Wissenschaft“ charakterisiert hat, behandelt er in zwei Teilen „die Objektivität des Schönen“ und „die Subjektivität des Schönen“. Das Hauptanliegen dabei ist, dem modernen ungesunden Subjektivismus gegenüber den Vorrang der Objektivität vor der Subjektivität auch bei der Schönheit zu beweisen. Im ersten Teile werden als Hauptmerkmale des objektiv Schönen Realität, Singularität, Auszeichnung, Erhabenheit über Raum und Zeit, Wesenhaftigkeit, Tendenz zu Einfachheit, Reichtum und Unendlichkeit, Kraft zur Entfaltung, Gliederung, Ordnung, Proportion, Harmonie, Symmetrie, Rhythmus, Stimmungscharakter, Materie, Inhalt und Form erörtert. An Arten des Schönen kommen das Erhabene, Niedliche, Majestätische, Tragische, Komische und andere Modifikationen zur Sprache, die sich aus Intensität, Qualität, Form und Gehalt ergeben. Der zweite Teil von der Subjektivität des Schönen hat es nicht mit der Psychologie des ästhetischen Verhaltens zu tun, sondern mit den Anforderungen des Schönen an das ästhetisch erlebende Subjekt. Es sind hauptsächlich „Rezeption“ und „Reaktion“. Die „Rezeption“ fordert Konvenienz des Subjektes mit dem Ausgezeichneten, das Bestreben zur sinnlich-geistigen Aufnahme des Schönen, „ästhetisches Vertrauen“, Anhäng-

lichkeit, Andacht, Kontemplation und Einfühlung. Die „Reaktion“ in Gefühl und Wille umfaßt Eindruck, Geschmack, Bewunderung, Stimmung, Enthusiasmus, Toleranz und willentliche Liebe. Von der Grundthese aus, daß nur Einzel Dinge der Natur, der Kunst und der Vorstellung schön oder häßlich sind, ergibt sich Dyroff's Methode, alle Lehrpunkte an konkreten Beispielen des Schönen zu gewinnen oder zu erläutern. So gibt es kaum eine Seite des Buches, auf der er nicht solche Beispiele heranzieht, selbst den Witz nicht ausgenommen. Darin beruht die große Anschaulichkeit des Werkes und sein besonderer Reiz. Illustrationen zum Text, wie sie Dr. Fels für eine neue Auflage vorschlug (Phil. Jahrb. 1949, S. 119), würden noch diesen Reiz, aber freilich auch den Preis des Werkes erhöhen.

Kleinere Arbeiten Dyroff's veröffentlicht Szykarski unter „Kleine Schriften aus der Sammlung Deus et Anima“. „Sollen wir noch Aristoteliker sein?“ (Heft 4. 23 S., Götz Schwippert, Bonn 1948; 0,45 DM). Manchen Modernen, die so tun, als sei die Sache des Aristoteles jetzt endgültig erledigt, beschneigt Dyroff in recht temperamentvoller und bei ihm ungewohnt scharfer Form außer idealistischer Befangenheit „eine ganz horrende, beschämende Unkenntnis der aristotelischen Gedanken“ (S. 3). Die Verehrung des Neuen um der Neuheit willen mißbilligt er ebenso wie die Anbetung des Alten um der Antike willen. Im Interesse der Kultur, besonders aber der Wissenschaft, soll diese nicht in der Hand des Positivismus verfallen, können und müssen wir auch heute noch Aristoteliker sein.

„Über Georg von Hertling als Redner, Stilisten und Kulturphilosophen“ (Heft 7. 16 S.; 0,30 DM). Der jungen Generation ruft dieses Schriftchen in Erinnerung, daß Hertling, jener mannhafte Vorkämpfer katholischer Wissenschaft um die Jahrhundertwende, noch weniger wie Baeumker als bloßer Vertreter „historischer Philosophie“ abgetan werden kann, sondern daß seine Leistung für Wissenschaft und Kultur viel weiter reicht. „Die wachsende Schar unvorsichtiger, bedenkenloser Rhetoren und Sophisten unserer Zeit“, „die mit kecker Stirne unbewiesene, auch grundfalsche, mindestens ungeprüfte Behauptungen wie felsenfeste Dogmen uns ins Gesicht schleudern“, weist Dyroff auf jenen „wahrheitsbegeisterten, aber doch vorsichtigen Forscher“ als Vorbild hin. Auch den neuhumanistischen Bestrebungen der Nachkriegszeit hat Hertling manches zu sagen.

Die uns durch Szykarski zugänglich gemachten neuen Werke Dyroff's lassen schon deutlicher erkennen, daß dieser nicht bloß ein erstaunlicher Polyhistor war, sondern auch ein überragender Systematiker, vor dessen geistigem Auge sich ein einheitliches und wohlgedachtes Gebäude christlicher Weltanschauung aufbaute, das Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik und Ästhetik umfaßte und in das sich seine so zahlreichen Einzelschriften nun sichtbar harmonisch einordnen. Es kam ihm dabei weniger auf Originalität als auf Wahrheit an. In der modernen Sucht nach je einem eigenen System sah er „die erste Sünde gegen den Geist der Wissenschaft“. „Das Altbewährte wird stets auch das Jungverklärte sein und bleiben“, war seine Losung. In diesem Sinne wirkten denn auch eine Reihe akademischer Lehrer der Philosophie, die aus seiner Schule hervorgingen. Eine große Zahl von Akademikern schöpfte aus den Schätzen seines erstaunlich großen Wissens, vor allem auf geistesgeschichtlichem Gebiete, lernten bei ihm ein gründliches, genaues und sachliches Arbeiten, wurden zugleich erwärmt für die Werte des Wahren, Schönen und Guten und schauten schließlich, auch wenn sie seine Weltanschauung nicht teilten, mit Bewunderung auf sein Können wie auf seine edle, lebenswürdige, treugläubige und tiefreligiöse Persönlichkeit.

Prof. Szykarski, der an russischen, polnischen, litauischen und deutschen

Universitäten lehrte und auch sonst viele bedeutende Vertreter der europäischen Gelehrtenwelt kennenlernte, konnte in seiner Bonner Antrittsvorlesung 1947 die Behauptung wagen: „Unter den großen Geistern der europäischen Gelehrtenwelt bin ich niemandem begegnet, der Adolf Dyroff an Adel der Gesinnung, an tätiger Nächstenliebe, an kindlicher Reinheit und Güte des Herzens gleichgekommen wäre. Nicht minder bewunderungswürdig als der Charakter des ‚edlen, hilfreichen und guten Menschen‘ waren seine hohen geistigen Gaben, sein erstaunliches Wissen, sein scharfer, tief eindringender Forscherblick, seine spekulative Aufbaukraft. Die Größe dieser Gaben fand bisher noch keine allgemeine Anerkennung“ (Solowjew und Dostojewski. 1948 S. 3). Szykarski verdient für seine Bemühung, Dyroff diese Anerkennung zu verschaffen, den Dank aller Freunde Dyroff's und aller an der Philosophie Interessierten.

Joseph Lenz

Impotenz oder Sterilität ?

Am Osterdienstag 1949 reichte Ursus M....li beim Offizialate H J ein ärztliches Gutachten ein mit der Bitte um Nichtigkeitserklärung seiner am 13. November 1948 mit Irmengard E....le geschlossenen Ehe. Das Gutachten vom Palmsonntag 1949 lautete also: „ich bestätige, daß ich das mir zur Verfügung gestellte Ejakulat des Herrn M. heute untersucht und eine völlige Azoospermie festgestellt habe. Nach diesem Befund ist Herr M. nicht zeugungsfähig.“

Bevor der rechtskundige und erfahrene Offizial die sehr kurz gefaßte Klageschrift dem Dreirichterkollegium vorlegte (can. 1576 par. 1 n° 1), und die Frage der Zuständigkeit des Gerichtes nebst der Klagefähigkeit von Ursus berührte (can. 1709 par. 1), wollte er sich in kollegialer Gesinnung mit dem Eheverteidiger (defensor vinculi), dem Amtsanwalt (promotor iustitiae), den beiden Beirichtern besprechen, um am Schluß seine eigene Meinung vorzubringen. Es geschah dies am Montag nach dem Weißen Sonntag.

Zuerst ergriff der Eheverteidiger das Wort, selbstverständlich im Sinne der Gültigkeit der Ehe. Triumphierend bemerkte er: wozu einen langwierigen und heiklen Prozeß über Impotenz anfangen, wenn der Arzt selbst sagt: Ursus ist nur zeugungsunfähig? Es handelt sich also um einen ganz eklatanten Fall der Sterilität im Sinne des can. 1068 par 3: „sterilitas matrimonium nec dirimit nec impedit“. Sodann möchte ich gegen die Unmoral unserer Zeit an den Rechtsgrundsatz erinnern „ex malitia sua nemo commodum reportare debet“ (1. 38. D. VI. 1). Die S.C.S.O. hat am 2. August 1929 ausdrücklich die Unerlaubtheit der „masturbatio directe procurata, ut obtineatur sperma“ erklärt. Wenn wir also als kirchliche Richter Männer, welche diese Methode an sich anwenden lassen, noch privilegieren durch eine Nichtigkeitserklärung der Ehe, dann müssen die Ärzte — leider selbst katholische — eine solche bequeme Handlungsweise als berechtigt ansehen nach dem Grundsatz: der Zweck heiligt die Mittel. Was würde unser Freiburger Prümmer zu einem solchen Eheprozeß sagen? Endlich wohin kommen wir mit unseren Ehen im zwanzigsten Jahrhundert? Seit 20 000 Jahren — manche sprechen von 100 000 bis 500 000 Jahren — heiraten sich Mann und Frau. Wem fiel es bisher ein, vor der Hochzeit sich mikroskopisch untersuchen zu lassen auf lebenbringenden Samen? Selbst angenommen, der Same weise keine Zoospermate auf bei der Untersuchung, wer kann behaupten, daß vorher der gleiche Zustand sich vorgefunden, und daß nachher keine Veränderung mehr eintritt? Ich las heute beim Studieren eines Impotenzprozesses: bei schnell sich folgenden Samenentleerungen nimmt der Spermiengehalt ab

bis zum völligen Schwinden. Die moderne Azoospermie ist vielfach nichts anderes als die Folge eines exzessiven Sexuallebens, sei es im Verkehr mit Frauen, sei es durch Selbstbefriedigung. Ist nun für den Augenblick der Sexualapparat ganz erschöpft, dann . . . erscheint der Arzt mit dem Mikroskop, stellt Azoospermie fest und die Ehe wird dann wegen Impotenz des Mannes für ungültig erklärt. Höchst einfach!

Ich verstehe den Eheverteidiger in seinem Eifer sehr gut; aber wir müssen doch bei Eheprozessen auch den Verstand und das Kirchenrecht reden lassen, nicht bloß den Eifer gegen moderne Mißstände, meinte der Amtsanwalt. Ich finde das Gutachten des Arztes zu unvollständig, um darauf einen Prozeß aufzubauen. Ich würde daher zunächst die Frage stellen: ist die Azoospermie von Herrn M. abhängig von einer Anomalie der Geschlechtsorgane? Wenn ja, welcher Art ist diese Anomalie? Wenn nicht, ist die absolute Azoospermie angeboren oder von einer Krankheit verursacht? Ich denke dabei an die Orchitis als böswillige Folge der Syphilis. In quo quis peccat, in eo punitur. Wenn von einer Krankheit herrührend, müßte man doch fragen, wann hat er sich diese Krankheit zugezogen?

Diese Fragen habe ich, so antwortete der Offizial, sofort dem Arzte gestellt und er hat mir am 23. April also geantwortet: „es lassen sich keine Krankheiten, im besonderen keine Infektionen nachweisen, die zu dem Status des Herrn M. geführt haben. In der Tat sind die Genitalorgane von Herrn M. insofern nicht als normal zu bezeichnen, als daß ein Kryptorchismus rechts besteht, d. h. der descensus eines Testikels ist ausgeblieben. Die Aussicht auf eine Heilung der Azoospermie ist sehr schlecht. Ich sehe keinen Weg weder durch medikamentöse Behandlung noch durch chirurgische Eingriffe, hier wieder eine normale Funktion herzustellen.“

Auf diese Nachricht hin habe ich mich telefonisch mit dem Arzt in Verbindung gesetzt und ihm zwei Fragen vorgelegt: „Ist der linke Hoden morphologisch normal entwickelt? Liegt also nach Ihrem gewissenhaften Urteil eine angeborene Azoospermie vor?“ Darauf antwortete in einem Expreßbrief der Arzt: „Es besteht eine Verhärtung des linken Nebenhodenschwanzes. Gerade dieser Befund dürfte weitgehend mithelfen, die Azoospermie zu erklären. Ich glaube, daß es sich heute nicht mit Sicherheit feststellen läßt, ob die Azoospermie angeboren oder später erworben worden ist. Sicher aber besteht eine vollständige Azoospermie.“

Was meinen Sie zu dem Bericht des Arztes? Bietet er ein solides Fundament für einen Impotenzprozeß? Mit diesen Worten wandte sich der Offizial an den ersten Beirichter, der in den Fragen der Impotenz im Sinne des kanonischen Rechtes ein gesundes Urteil hatte. Sehen wir zu. Eine vor der Ehe bestehende Impotenz läßt sich kaum nachweisen, denn der Arzt weiß selber nicht, ob sie angeboren oder später erworben ist. Später? vor der Ehe? nach der Ehe? Eher ließe sich beweisen, daß sie unheilbar ist; denn der Arzt sieht keinen gangbaren Weg, das Übel zu heilen; er macht eine Bemerkung, die ich nicht unbeachtet lassen möchte. Er spricht von einem Kryptorchismus auf der rechten Seite. Können wir vielleicht aus dem Umstande eine impotentia antecedens und perpetua konstruieren? Mein Berater in diesen Fragen, nämlich Moll, Handbuch der Sexualwissenschaften, vertritt die Ansicht: bei dem doppelseitigen Kryptorchismus kommt es in der Regel nicht zur Samenbildung. Der Grund ist der: bleiben die beiden Hoden im Leistenkanal oder in der Bauchhöhle stecken, dann tritt eine Degeneration derselben ein. Aber wie steht es, wenn nur ein einseitiger Kryptorchismus vorliegt? Nach den Medizinern ist dann Samenbildung nicht ausgeschlossen. Doch es huldigen nicht alle Fachleute der Ansicht von Moll; sie nehmen

selbst bei doppelseitigem Kryptorchismus wirkliche Samenbildung an; nur halten sie den Samen für unfruchtbar, weil derselbe der Spermatozoen entbehrt; ja manche gehen soweit und behaupten: die Kryptorchisten haben mehr Zeugungskraft als die normalen Männer. So verstehen wir Cappello, wenn er in seinem Eherecht behauptet: „cryptorchidia per se impedimentum non constituit.“ Auch die Verhärtung des linken Nebenhodenschwanzes (cauda epididymidis), von welcher der Arzt spricht, dürfte unseren Fall nicht lösen; denn die Verhärtung ist nur einseitig; selbst wenn sie doppelseitig wäre, kann von Impotenz nicht die Rede sein; denn die Krankheit dieses Organs ist heilbar; etwas anderes, wenn der harte Knoten den Samenkanal ganz verschließen würde. Interessant ist der Impotenzfall, welcher am 22. Dezember 1913 vom Uditore, später Dekan der Rota, Johann Prior im Appellationsverfahren behandelt wurde; in N° 11 und 12 wird ausführlich die Frage der Zeugungsfähigkeit bei Kryptorchismus erörtert und darauf hingewiesen, daß der eheliche Verkehr bei solchen Männern eher zu viel als zu wenig biete.

Wir sind etwas von unserem Thema abgekommen, meinte der zweite Beirichter. Die Frage ist: bildet die Azoospermie das Hindernis der Impotenz? Lassen wir doch einmal unsere Kanonisten reden. Kein Autor neuerer Zeit hat sich um den Begriff der Impotenz und Sterilität so abgemüht wie Antonelli. Im Jahre 1900 gab er die Schrift heraus: „De conceptu impotentiae et sterilitatis relate ad matrimonium“ und stellte in N° 97 den Satz auf: „sterilitas est habitus subiecti ita dispositi, ut ex copula carnali generatio tantum per accidens non sequatur“; sodann „impotentia est absoluta ... ob quemcumque alium defectum, qui reddit copulam vel impossibilem, vel ex natura sua necessario infecundam.“ In seiner „Medicina Pastoralis“ (5. Aufl.) behandelt Antonelli sein Lieblingsthema, de matrimonio im 3. Band von S. 16 bis 507; vor allem will er seinen Begriff über Impotenz und Sterilität zur Geltung bringen und wiederholt S. 116 die oben angegebene Lehre. Darf ich unseren Kollegen außerhalb der Schweiz nennen, Professor Triebs, welcher in seinem trefflichen Eherecht den Satz vertritt: „Die Impotenz ist daher einmal die Begattungsunfähigkeit (impotentia coeundi), dann die Fortpflanzungsunfähigkeit (impotentia generandi). Endlich der Altmeister des kanonischen Rechts, P. Wernz SJ.: Er stellt in seinem „Jus matrimoniale“ S. 345 N° 34 den Satz auf: „impotentia viri vel mulieris ex certa definitione a canopistis et theologis per modum principii inconcussi communiter admissa est inhabilitas ad copulam per se aptam ad generationem.“ Der spätere Kardinal Cattani-Amadori behandelte als Uditore der Rota am 8. Januar 1913 einen Impotenzfall und erklärte ganz im Sinne von Antonelli, Triebs, Wernz: „semen autem, quod spermatozoidorum est expers, utpote illud, quod de se capax non est generationem operandi, verum semen dici nequit; esset enim semen suapte natura sua non generativum, quae est contradictio in terminis.“

Darf ich auch noch zu Wort kommen? frug der Official. Selbstverständlich! Es ist, Herr Beirichter, ganz richtig, daß die Sentenz von Cattani-Amadori die Ansicht von Antonelli teilt, aber ich muß darauf aufmerksam machen, daß die Ansicht von Cattani-Amadori vom Appellationsgericht am 22. Dezember 1913 coram Prior nicht gutgeheißen wurde; in N° 4 wird die Auffassung der „scriptores moderni“, darunter die von Antonelli, erwähnt und deren Ansicht näher geprüft in den folgenden Nummern. Das Resultat war dieses: die Ansicht der Modernen ist höchstens probabel, nicht sicher. „Stante vero sola probabilitate, non certitudine huius sententiae dubium iuris existit; in dubio vero sive iuris sive facti Iudex ecclesiasticus pro matrimonii valore pronuntiare debet.“ Kurz und klar redet die Causa vom 23. Dezember 1930.

„Verum semen illud tantummodo dicitur, quod a testiculis elaboratur, quamvis spermatozoidorum sit expers;“ die Sentenz erwähnt Gasparri und stellt den Satz auf: „hanc quoque sententiam in recentioribus decisionibus amplexatus est S.N.O.“ (= S.R.Rota). Um nicht zu lange die Herren aufzuhalten, möchte ich den Schluß machen mit einem Urteil, das die Rota am 25. Oktober 1945 gefällt hat. Ponens war der uns bestens bekannte Prälat Wynen. Eingehend behandelt er das Problem der Impotenz des Mannes und hebt prinzipiell die Stellung der Rota hervor; daher ist es nicht zu verwundern, wenn Wynen sich auch mit der Sentenz von Cattani-Amadori beschäftigt und den Satz aufstellt: eine ganz einzelstehende Entscheidung der Rota, wie die von Cattani, kann keine „iurisprudencia rotalis“ bilden. Der Ponens spricht auch von Leuten, „qui audacter declaraverunt omnes illos viros ad contrahendum validum matrimonium esse impotentes, in quorum semine desunt nemaspermata seu spermatozoïda.“ Die Sentenz des Prälaten Wynen ist von prinzipieller Bedeutung; sie entwickelt in 14 Nummern die „quaestio in Jure“ und geht auf die Einwände ein, welche gegen die Auffassung der Rota geltend gemacht werden. Nachdem ich diese Sentenz mit Aufmerksamkeit gelesen habe, kann ich unmöglich zu denen gehören, welche von unserem Prälaten Wynen als „audacter“ gebrandmarkt würden. Ich denke, wir können in der nächsten Sitzung ruhig die Klage abweisen, da sie keinen „fumus boni iuris“ in sich trägt. Offen aber muß ich gestehen: die heutige Unterhaltung hat wesentlich dazu beigetragen, den schwierigen Begriff der männlichen Impotenz zu klären.

P. G. Oesterle OSB., Rom-Gerleve.

Die Ostzone ruft die Priester

Das Missionsland der Ostzone erscheint in unseren Träumen als ein Land des Schreckens, des seelischen und physischen Druckes, des Hungers und der Verzweiflung. Tausende von Grenzgängern, die wöchentlich zu uns herüberwechseln, scheinen diese Vorstellung zu bestätigen, und dennoch leben in diesem Lande des Kollektivs 17 Millionen Deutsche, darunter 2,6 Millionen Katholiken. Sollte der Gedanke: Was geschieht mit unseren Volks- und Glaubensgenossen uns nicht die Nachtruhe rauben? Sollte nicht vor unserer Priesterseele täglich die Verantwortung stehen, die wir für die vielen deutschen Menschen zwischen Elbe und Oder mitzutragen haben? Wir dürfen die Verantwortung nicht Schultern überlassen, die zu wenig und zu schwach sind, sie zu tragen. Denn die Ostzone leidet an akutem Priestermangel und ruft nach Priestern. In dem riesigen Diasporagebiet von der Ostzone bis zum Kamm des Erzgebirges, von der Oder bis an die Elbe und Werra lebten früher 600 000 Katholiken (ungerechnet Großberlin) in Pfarreien zerstreut mit 40 bis 360 Ortschaften — also schwerstes Diasporaland im roten Sachsen, im sandigen Brandenburg, im altverträumten Mecklenburg, in der Industrielandschaft Anhalts und im lieblichen, aber zerklüfteten Thüringen. Innerhalb weniger Monate strömte in dieses Diasporaland eine Flut von zwei Millionen vertriebener Katholiken — Sudetendeutsche allein 900 000 —, besetzte die Außenstellen, die gottverlassenen Dörfer, erfüllte den wüsten Raum, die ungeheure Leere und Weite mit Elend, Not und lauter Verzweiflung. Zur materiellen Not gesellte sich die religiöse Not und Verlassenheit, denn hier in diesem größten Diasporagebiet Deutschlands gab und gibt es auf dem Lande fast keine katholischen Kirchen, gab es Priester nur in den Städten. Während die katholischen Gegenden etwa 10 %

bis 30 % mehr an vertriebenen Katholiken erhielten, mußte der schwache Diaspora-Organismus der Ostzone 300 % bis 400 % neue Glaubensbrüder aufnehmen und versorgen. Das konnte er auf die Dauer nicht ertragen, und heute ist es so, daß die Seelsorge vor der Katastrophe steht, wenn nicht schleunigst Hilfe kommt. Dr. Petrus Legge, der Bischof von Meißen, erläßt einen Hilferuf nach dem anderen, daß er ohne neue priesterliche Kräfte nicht mehr den Status der Diözese aufrechterhalten kann; soeben bittet und fleht er wieder um 40 Priester. Die Hilfe also, die verlangt wird, geht nicht so sehr auf das Materielle — hier leisten Bonifatiusverein, Caritasverband und die Patenschaften das Menschenmögliche —, als vielmehr auf lebendige Helfer, Menschen, die mit dem Einsatz ihrer Person sich verpflichten, Priester, die den missionarischen Mut haben, in die östliche Diaspora zu gehen. Für die 600 000 Katholiken vor Kriegsende — ohne Großberlin — wirkten ungefähr 750 Priester, dazugekommen sind insgesamt 584 umgesiedelte Priester, so daß auf 2,6 Millionen Katholiken ungefähr 1320 Priester kommen. Das ist, verglichen mit der Priesterzahl des Westens und Südens und gemessen an der Weiträumigkeit des Ostens ein so geringer Prozentsatz, daß die Hilfsbedürftigkeit auf der Hand liegt. Wer kommt und hilft die Lücken ausfüllen? Die hochwürdigsten Herren Bischöfe und die Ordinariate sind in den meisten Fällen bereit, junge Priester für einige Zeit in die Ostzone zu entlassen, aber sie wollen keinen schicken, der sich nicht freiwillig meldet. Darum liegt es am Einzelnen, ob er den Ruf der Gnade in seiner Brust vernehme und ihm folge. Die Einsatzkraft des ostzonalen Klerus wird bedeutend vermindert durch Überalterung und Krankheit, die bei den physischen Strapazen eine große Rolle spielen. 28 % der Flüchtlingspriester sind über 50, davon wiederum 14 % über 60 Jahre alt. Rund 50 % sind krank oder kränklich, 26 % in ständiger ärztlicher Behandlung (meist herzkrank). Der wöchentliche Einsatz verlangt aber durchschnittlich eine körperliche Leistung von 80 bis 90 km, die zu Fuß oder per Rad zurückgelegt werden müssen. Ein älterer Flüchtlingspriester von der Diözese Berlin — weit über 60 Jahre alt — hielt an Pfingsten vier Gottesdienste und marschierte dabei 40 km. Für diese alten Konfratres braucht es dringend einen Austausch durch gesunde und jüngere Kräfte. Hier sollte die konfraternelle Liebe nahelegen, den alternden Mitbrüdern noch einige Jahre Erleichterung zu verschaffen, denn auch die seelische Belastung der Aussichtslosigkeit ist schwer zu ertragen. Die einzige Hilfe in dieser schwierigen Lage der Seelsorge sind unsere Laienkräfte, die mit einem unüberbietbaren Eifer sich eingesetzt haben, so daß man versucht ist, von einer Laienkirche im Osten zu sprechen. Wie sonst neben dem Pfarrer der Kooperator, so steht in der Ostzone neben dem Seelsorger der Laie, oft allein auf weit entferntem Außenposten. 355 Seelsorgehelferinnen und 270 Katechetinnen, zumeist in den letzten vier Jahren herangebildet, sind hauptamtlich angestellt worden. Ihre besondere Aufgabe ist Religionsunterricht auf den Dörfern. Ein solches Leben verlangt äußeren Verzicht, den Geist der Armut und der Jungfräulichkeit ohne die Form des Gelübes; aber die Kirche der Ostzone ist stolz auf diese Kräfte und möchte sie nicht missen. Sie ist stolz auf ihre Priester, die sich weigern, ihren Platz zu verlassen. Sie schaut nur mit hilfesusuchenden Augen gen Westen, ob nicht Ablösung oder Verstärkung kommt aus den Reihen des dortigen Klerus. Und wenn es Gottes Geist nicht anders schafft, wollen wir wenigstens einige Ferienwochen opfern, um einen erschöpften Kämpfer Gottes abzulösen, der seit 1945 und in den primitivsten Verhältnissen keinen Urlaub mehr gehabt hat.

Ein Priester der Ostzone.

Besprechungen

DOGMATIK

Scheeben, Matthias Joseph, Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch. Theologische Erkenntnislehre. Zweite Auflage. Herausgegeben und eingeleitet von Martin Grabmann mit einem Vorwort zum Handbuch der Dogmatik von Josef Höfer. Verlag Herder, Freiburg 1949. LX u. 511 Seiten, 23,— DM.

Scheeben, Matthias Joseph, Handbuch der katholischen Dogmatik. Zweites Buch. Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne. Dritte Auflage. Herausgegeben von Michael Schmaus mit einem Bericht von Josef Höfer. Verlag Herder, Freiburg 1948. 23,— DM.

Es ist überflüssig, ein Wort der Empfehlung für Scheebens Dogmatik zu schreiben. Die neue Auflage seiner gesamten Werke hat der Verlag Herder übernommen, ohne den Text Scheebens zu ändern. Um die Neuauflage aber zeitgemäßer zu gestalten, wurden die Ausführungen Scheebens von Fachbearbeitern durch Hinweise auf den jetzigen Stand der Fragen und auf die wichtigste Literatur ergänzt. Für die theologische Erkenntnislehre hat das Martin Grabmann in gewohnter Meisterschaft, für die Gotteslehre Michael Schmaus mit seiner umfassenden Literaturkenntnis getan. So besitzen wir gleichzeitig die Edelfrucht der Theologie des 19. Jahrhunderts und die wertvollsten Übersichten über die Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ignaz Backes.

Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik. Erster Band. Gott der Dreieine. Dritte und vierte umgearbeitete Auflage Hochschulverlag Max Hueber. München 1949. 648 Seiten, broschiert 17,— DM.

Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik. Zweiter Band. Gott der Schöpfer u. Erlöser. Dritte und vierte umgearbeitete Auflage. Max Hueber Verlag, München 1949. XVI, 962 S. Mit großer Freude begrüßt man die beiden ersten Bände der hochgeschätzten Dogmatik in neuer Auflage. Der Seelsorgeklerus, der sich um die rechte Weise der Verkündigung bemüht,

findet hier die wertvollsten Anregungen. Es werden nicht nur die einzelnen Dogmen und Lehrsätze dargelegt und begründet, sondern in großartigen Durchblicken wird man immer auf die Ganzheit der Frohbotschaft hingelenkt. Die grundlegenden Wahrheiten werden untereinander verknüpft und so dann auf Christus, das Zentralgeheimnis unseres Glaubens, zurückgeführt. Daraus ergibt sich die Tragweite für die christliche Lebensgestaltung. Der breite Fluß der Darstellung steht überall in engster Verbindung mit der neuesten fachwissenschaftlichen und auch popularisierenden theologischen Literatur. So werden gleichzeitig die Prägungen der Scholastik und der geltende Sprachschatz der Moderne verwandt. Die Worte der Heiligen Schrift in ihrer genauen Bestimmung und theologischen Sinnbedeutung, die ausführlichen übersetzten Texte aus den Vätern und großen Theologen bringen dem Leser es immer wieder zum Bewußtsein, daß in der Kirche das Wort Gottes lebendig ist. Besonders anzuerkennen ist, daß die Vorbereitung auf die Erlösung ausgiebig dargelegt ist. Die Tatsachen der Dogmengeschichte werden nicht von der Zweckbestimmung der positiven Theologie verdunkelt. Ebenso klar wie sicher wird das Dogma von den Irrtümern abgegrenzt. In innerkatholischen Streitfragen sind die Ansichten des Verfassers bei aller Verbindlichkeit und Zurückhaltung doch klar erkennbar. Die Anordnung der Kapitel in der Gotteslehre befriedigt freilich nicht ganz. Ignas Backes.

Schmaus, Michael, Vom Wesen des Christentums. 296 Seiten. Gangolf Rost Verlag, Westheim bei Augsburg 1949.

Es ist sehr erfreulich, daß diese umfassende moderne Sicht des Christentums aus berufenster Feder schon so schnell in neuer Auflage erscheinen konnte. Sie ist durch die Beachtung der letzten römischen Enzyklika noch wertvoller geworden. Ignaz Backes.

Lang, Hugo, Gottes gute Welt, die kirchliche Schöpfungslehre (Speyerer Studien. Herausgegeben von Nikolaus Lauer, Reihe I, Band 3). Pilger-

Verlag, Speyer 1950. 116 Seiten.
5,90 DM.

Die dogmatische Lehre von der Schöpfung ist richtig, klar und bei aller Kürze ausführlich dargestellt, so daß man das Buch empfehlen kann. Vor der geistigen Gefahr des Deismus, in der noch immer viele Halbgebildete schweben, hätte deutlicher gewarnt werden können. Ignaz Backes.

Lercher, Ludovicus, Institutiones Theologiae Dogmaticae, Vol. IV/2. De mysterio Christi in sua plenitudine perenni. Editio Tertia retractata a Professoribus Facultatis Theologiae Oenipontanae. Typis et sumptibus Feliciani Rauch, Oeniponte, 1948/49. 391/567 Seiten.

Das bekannte Handbuch von Lercher erscheint in neuer Bearbeitung. F. Dander hat die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen von der Eucharistie und von den letzten Dingen übernommen; Johannes Umberg hat die Lehre von der Taufe, Firmung, hl. Ölung, Weihe und Ehe, und F. Lakner hat die Bußlehre überarbeitet. So hat das Handbuch neuen Wert gewonnen durch seine klaren Anordnungen und Begriffserklärungen, durch die zahlreichen Hinweise auf die gut zitierten Quellen und die Beachtung der neueren Literatur.

Ignaz Backes.

Dander, F., Summarium Tractatus Dogmatici. De Novissimis. Typis et sumptibus Feliciani Rauch, Oeniponte 1949, 28 Seiten.

Eine vorbildliche kurze Zusammenfassung mit reichen Quellenangaben.

Ignaz Backes.

Sträter, Paul, Katholische Marienkunde. Band I: Maria in der Offenbarung. Band II: Maria in der Glaubenswissenschaft. Ferd. Schöningh, Paderborn 1947. 383 u. 359 S. 10,— DM je Band br.

Wer sich über den gegenwärtigen Stand der Mariologie unterrichten will, findet in den beiden Bänden fachkundige Belehrung. Der erste bringt das, was die Offenbarung und die frühere Theologie über Maria aussagen. Einer Einführung durch den Herausgeber folgt die Darstellung des Marienbildes im AT., die der frühere Rektor des Päpstlichen Bibelinstitutes, Augustin Bea, bringt. Dieser Beitrag zeichnet sich ebenso wie der folgende von August Merk über das Marienbild des NT. durch ebenso große Klar-

heit wie philologische Genauigkeit und durch ebenso große Wärme wie Lebensnähe aus. Sehr aufschlußreich ist die Abhandlung von Ignatius Ortiz de Urbina über die Marienkunde in der Patristik des Ostens. Das gleiche gilt von dem Aufsatz „Maria in der Frömmigkeit der östlichen Liturgien“, verfaßt von Hieronymus Engberding. Hugo Rahner entgleist auf zügiger Streife durch die Marienkunde in der lateinischen Patristik mitten in voller Fahrt, indem er Leo dem Großen die Lehre einer gottmenschlichen Natur zuschreibt. Wenn Leo so gedacht hätte, wäre das Konzil von Chalkedon nie von den Monophysiten bekämpft worden. Philipp Oppenheim legt um die Texte der lateinischen Liturgie ein weit aufgebautes billiges Wortgewebe. Wer den Aufsatz von Marianus Müller über Marias geistige Gestalt und Persönlichkeit in der Theologie des Mittelalters liest, erkennt infolge des Einteilungsschemas nicht recht, was der mittelalterlichen Theologie vordringlich war. Auch nimmt der Verfasser überschwengliche Verkündigung als Theologie hin. Lesenswert sind die Ausführungen von Ernst Böminghaus über die Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum, die mit offenem Blicke und unbestechlicher Wahrheitsliebe geschrieben sind, wenn auch die Romantik zu hoch eingeschätzt wird.

Der zweite Band trägt nicht ganz zu Recht seinen Titel als Theologie; denn auch der erste Band bot Theologie und theologische Methode. Die spekulativen Darlegungen eröffnet Carl Feckes mit einer gediegenen, sorgfältig abwägenden Abhandlung über die Gottesmutterchaft und läßt ihr eine zweite ebenso vortreffliche über Mariens Gnadenausstattung folgen. Feckes, der sich viel an Scheeben hält, wird an den meisten Stellen Zustimmung finden. Dagegen wirkt der Aufsatz über Maria, Mutter der Christenheit, von Johannes Beumer durch seine eigenartige Methode, die sich auch über die im ersten Bande von fachmännischer Seite gebotenen Deutungen hinwegsetzt, weniger überzeugend und erinnert den Leser an das bekannte Wort: Qui nimis probat, nihil probat. Anselm Stolz erfreut um so mehr durch seine lichtvollen und besonnenen Ausführungen über die Mittlerin aller Gnaden. Der Heraus-

geber, Paul Sträter, beschließt den zweiten Band mit zwei Beiträgen über Mariens Mitwirkung beim Erlösungssopfer und Maria als Königin; sie zeichnen sich aus durch Tiefe der Probleme und vornehme Weite in den Streitfragen. Überblickt man das Ganze, dann fragt man sich bei aller Dankbarkeit für das reich Gebotene, ob manche mariologische Meinung zu der edlen Einfachheit des Evangeliums im rechten Verhältnis steht. Das Erlösungssopfer des Heilandes erscheint kompliziert. Ein angebliches Recht der Muttergottes auf das Leben des am Kreuze hängenden Heilandes wird als Hilfskonstruktion aufgestellt. Wenn ein mittelalterlicher Prediger sogar von einer quasi-iurisdiclio spricht, hat hier das Quasi fast den Sinn einer Verneinung. Auffällig ist, wie die Gnade oft in so stark dinglichen Ausdrücken dargelegt ist. Und doch ist der kritische Leser versöhnt, wenn er am Schlusse die innigen Gedanken des Herausgebers über Marias mütterliches Königswalten auf sich wirken läßt. Ignaz Backes

Koster, M. Dominikus. Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche (Veröffentlichung des Katholischen Bildungswerkes in Dortmund)

Regensburg-Münster 1948, 215 Seiten.

K. hat vor einigen Jahren der Redaktion des Pastor Bonus eine Abhandlung über den Glaubenssinn eingereicht, die dann in „Theologie und Seelsorge“ gedruckt wurde. Auf diese sei hier zum Verständnis hingewiesen. Beachtenswert ist, was der Verfasser über moderne Benennungen der Firmung und über die Beziehung der Firmung zur Mystik schreibt. In der Deutung der Quellen wird nicht jeder dem Verfasser zustimmen.

Ignaz Backes.

Fellermeier, Jakob. Aus der Welt der heiligen Sakramente, Verlag Josef Habbel, 1949, 111 Seiten DM 4,— geb.

Der Verfasser hat seine eigenen Meinungen nicht genügend begründet.

Ignaz Backes.

Soiron, Thaddäus, Der Sakramentale Mensch. Vom Sinn und Aufbau der Sakramente. Verlag Herder, Freiburg 1949, 101 Seiten, DM 2,80

Einfachheit und Klarheit kann man hier nicht rühmen. Ignaz Backes.

LITERATUR ZUM ALTEN

TESTAMENT

Hudal-Ziegler-Sauer, Kurze Einleitung in die Bücher des A. T. 6. Aufl. hrsg. von Dr. Fr. Sauer. Styria, Graz, 1948.

Diese Einleitung in das A. T., die namentlich den Theologiestudierenden kurz und klar den Wissensstoff der allgemeinen und besonderen Einleitung mit vorsichtiger und zurückhaltender Behandlung aller noch umstrittenen kritischen Fragen darbietet, hatte durch die von Ziegler eingefügten Hinweise auf die wichtigere katholische und akatholische atl. Literatur einen besonderen Wert erhalten. Der neue Herausgeber hat sich bemüht, diese Literaturangaben auf den heutigen Stand zu bringen und hat auch in einigen Fällen, wie z. B. beim Buche Daniel die Darlegung des literalkritischen Problems etwas mehr dem Stand der heutigen Forschung angeglichen.

P. A. Bea, S. J., Die neue lateinische Psalmenübersetzung, ihr Werden und ihr Geist. Herder, Frbg. o. J., gebd. 6,50 DM.

Das vom Verlag als „Rechenschaftsbericht über Sinn und Aufgabe des neuen Psalteriums“ bezeichnete Buch ist wichtig für alle, die sich für die Vorgeschichte der neuen Übersetzung interessieren und gibt vor allem Einblick in die Richtlinien, die bei ihrer Anfertigung maßgebend waren, und die in dieser Zeitschrift, Jhg. 1948, S. 149 ff. im Anschluß an die italienische Ausgabe dieses Buches schon dargelegt sind. Die Kenntnis dieses Buches ist notwendig für eine richtige Beurteilung des neuen Psalteriums.

Frühhochdeutsche Bibelübersetzungen. Texte von 1400—1600. Ausgewählt und herausgegeben von Gerhard Eis (Sammlung: Altdeutsche Texte), G. K. Scheuer, Frkft./M. 1949.

Diese Veröffentlichung von etwa 30 Textproben aus Handschriften und Frühdrucken in originaler Sprache und Schreibweise ist wichtig und wertvoll für alle, die sich unter irgend einem Gesichtspunkt für die Geschichte der frühen deutschen Bibelübersetzungen interessieren.

Joh. Straubinger, Job. Ein Trostbuch in schwerer Zeit. 1949,

Verlag Kath. Bibel-Werk, Stuttgart.
kart. 2,10, geb. 3,— DM.

Das Buch, das der Verfasser zuerst spanisch (in Südamerika) geschrieben hat, will nicht eine eigentliche Auslegung des Buches Job sein, sondern bietet 65 kurze Betrachtungen, die von Job und seinem Schicksal ausgehend, allgemeine theologische und menschliche Fragen erheben und die Antwort darauf durch Ausblicke auch in die anderen Bücher der Offenbarung suchen.

J. Tyciak, Die Weisheitsbücher des A. T. Schöningh, Paderborn. 1948, kart. 2,80 DM, geb. 3,80 DM.

Der Verfasser, der gut mit dem Inhalt und den Problemen der behandelten Bücher (Sprüche, Kohelet, Hohes Lied, Weisheit, Sirach) vertraut ist, versucht ihren Inhalt theologisch zu analysieren und die Weisheitsliteratur des A. T. in ein zusammenhängendes System zu bringen und die dahinter stehende Denkweise aufzuspüren. Er sieht in der Weisheitsliteratur die Begegnungsmöglichkeit zwischen Offenbarung und griechischer Philosophie, die dann in der Sophia- Pneuma-Spekulation der ostkirchlichen Theologie erfolgt ist, und die Tyciak in Verbindung mit seiner Auffassung der Weisheitsbücher kurz darlegen will.

Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament. Mohr (Siebeck) Tübingen. 1948, brosch. 9,80 DM.

Der Verfasser zeigt, welche Rolle das A. T. in Luthers Theologie spielt, hebt auch die Bedeutung hervor, die Luther als Erklärer des A. T. hat, will aber besonders seine theologische Stellung zum A. T. darlegen. Trotz des Gegensatzes, den Luther zwischen Gesetz und Evangelium sah, war ihm das A. T. doch wirklich „Gottes Wort“. Ja, Bornkamm glaubt, daß Luther das A. T. in einem volleren Sinne als solches „Gottes Wort“ gesehen habe als die ältere katholische Schriftbetrachtung, die es, entweder mit den Alexandrinern als eine allegorische, oder mit den Antiochenern als eine typologische Vorbildung des A. T. betrachtet habe, während Luther bereits Christus selbst in der Offenbarung des A. T. wirksam gesehen habe. „Luthers atl. Theologie

ist nur eine Anwendung seines Glaubens an die Allgegenwart des Christus“ (S. 220). Kurz vorher umschreibt Bornkamm aber Luthers Standpunkt so: „Damit erhalten die Ereignisse der israelitischen Geschichte selbst eine Bedeutung für die gläubige Betrachtung, sie sind nicht nur transparent für ein höheres künftiges Geschehen. Sie sind, wie Luther einmal klassisch formuliert, das visibile verbum fidei und lehren nichts anderes, als die Schrift sonst mit Worten“ (S. 219). Das ist eine Formulierung, die auch die katholische Theologie als genauen Ausdruck ihrer typologischen Auffassung des A. T. anerkennt. Wenn man also von zugespitzten und paradoxen Wendungen absieht, ist Luthers Auffassung des A. T. gegenüber der überlieferten katholischen nicht so neu, wie Bornkamm annimmt.

Paul Heinisch, Geschichte des Alten Testaments. XX, 378 S. Verlag Hanstein, Bonn. 1950. br. 17,50, gb. 21,00 DM.

Dieses Werk des emeritierten, aber noch unermüdeten Nymwegener Alttestamentlers, das als 2. Ergänzungsband zum Bonner Alten Testament erscheint, füllt eine Lücke auf katholischer Seite aus. Als Ernte seiner unermüdeten Lebensarbeit am A. T. bietet Heinisch hier eine Darlegung der atl. Offenbarungsgeschichte, die gründlich und gewissenhaft auf die historischen und religiösen Fragen des A. T. eingeht und sich überall um eine ehrliche Lösung bemüht, die jeder Seite des Problems gerecht wird. Über die eigenen Darlegungen hinaus gibt der Verfasser durch seine sehr reichhaltigen Literaturangaben wertvolle Fingerzeige für ein vertieftes Studium der einzelnen Fragen. Dieses Buch ist nicht nur den Theologen, sondern allen, die sich irgendwie mit dem A. T. zu befassen haben, wärmstens zu empfehlen.

Aug. Strindberg, Die ägyptische Knechtschaft. Thomas-Verlag Kempen 1949. Gbd. 2,90 DM.

Von den fünf „historischen Miniaturen“ dieses Büchleins behandelt die erste die ägyptische Knechtschaft der Israeliten und die Geburt ihres Retters Moses. Wo Strindberg über die

biblische Überlieferung hinausgeht, hat seine Darstellung ebensowenig historische Grundlage wie die Romane, in denen heute Thomas Mann diese Gegenstände behandelt, aber Strindberg zeigt, im Unterschied von letzterem, wenigstens Ehrfurcht vor dem Geheimnis und Sinn für die Größe des Stoffes.

Johannes Hempel, Worte der Propheten. A. Töppelmann, Berlin, 1949, geb.

Neben einer eingehenden Einführung in das Prophetentum und die prophetische Literatur des A. T. bietet der Verfasser kurze aber scharf und fein gezeichnete Bilder der einzelnen Propheten und zum Schluß eine Theologie der Propheten. Der katholische Theologe kann nicht überall den christtheologischen Auffassungen des früheren Berliner Alttestamentlers folgen, aber das Alte Testament und besonders die Schriften der Propheten gelten Hempel als wirkliche Offenbarung des lebendigen Gottes, die er im Glauben zu verstehen und seinen Lesern zu erklären sucht, wie die Widmung des Buches „Fidelibus“ auch wohl andeuten will. Aus den inhaltlichen Ausführungen Hempels, der in Wort und Gedankenwelt der atl. Propheten wirklich zu Hause ist, wird auch der katholische Theologe, der sie mit selbständigem Urteil liest, viel Anregung und Förderung schöpfen.

EXEGESE: NEUES TESTAMENT

Rebstock, P. Bonaventura OSB., Vom Wort des Lebens. Gedanken zum Johannes-Evangelium im Geist der heiligen Väter. II. Band. Der Heimgang (Kap. 13-21), 335 Seiten. 8. Halbleinen DM 14,— Paulusverlag Recklinghausen, 1949.

Seit dem Erscheinen des vorhergehenden Bandes sind zehn Jahre verflossen. Er soll in der Neuaufgabe mit dem ersten zusammengefaßt werden, so daß das ganze Werk nicht drei, sondern zwei Bände haben wird. Es wird mit Recht von vielen hochgeschätzt. Erfüllt vom Geiste der heiligen Väter, führt es tief in den unerschöpflichen Sinn des schönsten Evangeliums ein. Auf die philologisch historische Seite der Erklärung wird weniger Wert gelegt als auf den theologischen Gehalt. Viele Einzelheiten

bezeugen jedoch, daß Rebstock auch mit den sprachlichen und geschichtlichen Problemen vertraut ist.. Wer ein gediegenes Betrachtungsbuch sucht, dem seien diese „Gedanken zum Johannes-Evangelium im Geist der heiligen Väter“ wärmstens empfohlen. Auch für die Verkündigung ist viel daraus zu gewinnen. Vielleicht kann bei einer Neuaufgabe ein weniger kompaktes Druckbild gewählt werden. Peter Ketter.

Meinertz, Prof. Dr. Max, Einleitung in das Neue Testament. Mit vier Handschriftentafeln. Fünfte verbesserte Auflage. 354 Seiten. 8. Gebd. DM 15,—. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1950.

Eine „Einleitung“, die in fünfter Auflage erscheint, bedarf keiner besonderen Empfehlung mehr. Die verbessernde und ergänzende, hie und da aber auch etwas kürzende Hand des Verfassers macht sich an zahlreichen Stellen bemerkbar. In der Textgeschichte sind die neuesten Funde erwähnt. Weil das Manuskript schon 1947 abgeschlossen wurde, ist in einem Nachtrag wichtige Literatur bis 1950 verzeichnet. Peter Ketter.

Könn, Dr. Josef, Gott und Satan. Schriftlesungen über die Geheime Offenbarung. 448 Seiten. 8. Leinenband DM 20,—. Verlag Benziger Einsiedeln/Köln 1947.

Derselbe, Der Sieg des Gottesreiches. Bibellessungen über das Buch Daniel. 270 Seiten. 8. Leinenband DM 13,90. Verlag Benziger, Einsiedeln/Köln 1947.

Wegen ihrer inneren Verwandtschaft mögen die zwei Bücher hier zusammen besprochen werden, obschon das eine zur Erklärung des Alten Testamentes gehört. Wer die früher erschienen „Bibellessungen“ des verdienten Kölner Altmeisters der außerschulischen Bibelstunde kennt, wird diese beiden neuen Bände freudig begrüßen. Wie die früheren sind sie fast neiderregend gut ausgestattet. Wichtiger aber ist ihr wertvoller Inhalt. Könn weiß vor allem den Bibeltext für das praktische Christenleben und die Seelsorge auszumünzen, ohne in ermüdendes Moralisieren zu verfallen. Er brauchte sich dabei keine unfreiwilligen Beschränkungen aufzuerlegen. Als ich mitten im Krieg, nach dem Verbot und der Vernichtung

des Buches „Christus und die Frauen“ durch die Gestapo, die Erklärung der Apokalypse für Herders Bibelkommentar schrieb, der König, wie er in ehrender Bescheidenheit gesteht, „viele Anregungen verdankt“, durfte manche zeitnahe Anwendung aufs Leben nur leise angedeutet oder mußte gestrichen werden, um das Erscheinen des Buches überhaupt zu ermöglichen und keine drakonischen Strafmaßnahmen gegen den Verlag zu veranlassen. Diese Fesseln sind nun gottlob gefallen.

Den Lesungen über das Buch Daniel stellt der Verfasser die wichtigen Sätze voran: „Die vorliegende Arbeit sucht nicht nach neuen Lösungen für die vielen textkritischen und geschichtlichen Fragen, die das Buch Daniel aufwirft. Sie will nur den Text, den die Kirche uns vorlegt, den Gläubigen erschließen und für ihr Seelenleben fruchtbar machen. Was die Wissenschaft an sicheren Resultaten erarbeitet hat, ist zu Grunde gelegt und jede Deutung vermieden, die feststehenden Ergebnissen widerspricht“ (S. 13). Die beiden Bände zeigen, wie sehr Daniel im Alten und Johannes im Neuen Testament sich vor ähnliche Aufgaben gestellt sahen und ähnliche Ziele erstrebten. Daniels Visionen haben darum stark auf Johannes eingewirkt. Beide schrieben unerschöpfliche Trostbücher für ihre Zeit und alle Zeiten. Beiden ging es um die Schicksale des Gottesreiches, und beide riefen zu unerschütterlichem Gottvertrauen auf. Peter Ketter

Eucharius Berbuir, Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannes-Prologs. XII u. 219 Seiten 8. Herder, Freiburg 1949. Leinenband DM 8,50.

Trotz der vielen Einzeluntersuchungen gilt immer noch vom Johannes-Prolog das Urteil: „Die Sphinx am Eingang des vierten Evangeliums hat noch keinem Forscher alle ihre Geheimnisse verraten“. Berbuirs Buch ist aus den exegetischen Vorlesungen des Sommersemesters 1946 im Theol. Seminar der Kriegsgefangenen zu Chartres erwachsen. Es ist schade, daß ihm dort die reiche Spezialliteratur nicht zugänglich war. Er hätte sonst z. B. feststellen können, daß nicht erst Bultmann die kettenartige Verschlingung der Sätze im Prolog „überzeugend nachgewiesen

hat“. Die skotistische Auffassung zu vertreten, daß der Logos auch dann die Menschennatur angenommen hätte, wenn keine Erlösung von der Sünde nötig gewesen wäre, ist gutes Recht des Verfassers; aber die Gründe für die gegenteilige Ansicht hätten etwas mehr gewürdigt werden sollen. Kann von einem im ewigen Logos „präexistenten gottmenschlichen Leben“ gesprochen und der Logos als „präexistenter Gottmensch“ bezeichnet werden?

In dem Bemühen, die Gedanken recht deutlich zu formulieren, ist wohl des Guten oft etwas zuviel geschehen. Die stete Wiederholung der deutschen Übersetzung neben jedem griechischen Ausdruck — auf Seite 8-9 geschieht das zwölfmal bei Logos —, ferner die häufigen Appositionen hemmen mehr als sie fördern. In einem so gründlichen Buch möchte man auch solche Schönheitsfehler missen.

Peter Ketter

Schlier, Heinrich und Warnach, P. Viktor, Die Kirche im Epheserbrief (Beiträge zur Kontroverstheologie, herausgegeben von Robert Grosche. Beiheft zur Catholica Nr. 1), 115 Seiten. 8. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1949. Kart. DM 4,80.

Ohne jeden polemischen Unterton legen in diesen zwei Vorträgen der Katholik Warnach und der Protestant Schlier die Ekklesiologie des Epheserbriefes dar. In wichtigen Punkten gehen sie einig, in ebenso wichtigen trennen sich ihre Wege. Was höchst angenehm berührt, ist die gemeinsame Liebe zur Kirche, so wie sie sich jedem zeigt; und es ist die Ehrfurcht vor der Überzeugung des andern. Zuerst legt Warnach (Maria Laach) die auf die Kirche bezüglichen Texte aus (7-30) und stellt dann den theologischen Lehrgehalt in knapper Synthese heraus (30-41). Nicht weniger als 133 Anmerkungen bergen in sich eine fast erdrückende Fülle von Beobachtungen und bekunden eine staunenswerte Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur von der Väterzeit bis zur Gegenwart. So sehr auch die Agape betont wird, so hebt Warnach doch klar hervor, daß Paulus eine bloße „Liebeskirche“ nicht kennt. Der Aufsatz von Schlier ist viel kürzer (82-104; Anmerkungen dazu S. 105-114). Auch er hält den Epheser-

brief für „eine paulinische Schrift“. So ist eine gemeinsame Basis gegeben. Schlier findet darin „Gedanke für Gedanke eine Uminterpretation jenes Mythos vom Urmenschen-Erlöser“, umgeprägt durch das paulinische Kerygma (S. 84). Dieser Einfluß des gnostischen Mythos dürfte überschätzt sein, zumal die Anfänge der Gnosis geschichtlich noch zu sehr im Dunkeln liegen. Auch Schlier spricht vom „unlöslichen Miteinander, ja Ineinander von Liebes- und Rechtskirche“ (S. 96).

Peter Ketter

Rathgeber, Alphons Maria, Petrus der Felsenapostel. Ein Lebensbild Petri. 320 Seiten. Verlag Jos. Habel, Regensburg 1949 Halbleinen DM 7,—
Weil sich die Theologen weit mehr mit dem großen Missionar und Theologen Paulus als mit der mehr volkstümlichen Gestalt des ersten Papstes befassen, herrscht an guten Biographien des Apostels Petrus größerer Mangel als an solchen über Paulus. Leider gilt die Volkstümlichkeit weniger dem Oberhaupt der jungen Kirche als dem „Himmelspförtner“ Petrus, dem als solchem allerlei Legenden und oft nicht ganz einwandfreie Schwänke angedichtet wurden. Und doch ist das Wort von den „Schlüsseln des Himmelreiches“ (Mt 16,19) gar nicht von eigentlichen Schlüsseln, sondern als bildhafter Ausdruck für den Primat Petri im Reiche Christi hienieden zu verstehen. Rathgeber beweist ein gutes Einfühlungsvermögen in die jeweilige Situation. Sein Buch ist für weitere Kreise zu empfehlen. Auf einige Ungenauigkeiten sei zur Behebung in Neuauflagen kurz hingewiesen; Petrus hat nicht als erster in Jesus den Messias erkannt (S. 75), vor ihm schon der Täufer. Die „Belehungsstunde“ mit dem Primat kam erst nach der Auferstehung, wie S. 114 u. 184 richtig bemerkt wird, nicht schon bei Cäsarea Philippi (S. 83 u. 85), wo der Primat erst verheißen wurde. S. 131 muß es heißen: Mk 10,33 (nicht 33,34) und Lk 18,34 (nicht Jo). Jesus hatte vor dem feierlichen Einzug nicht „seit zwei Jahren die Stadt vorsichtig gemieden“ (S. 133), da er während des vorhergehenden Laubhütten- und Tempelweihfestes dort gewirkt hatte (Jo 7,10-10,39). Judas ist nicht erst an der „Enttäuschung des Palmsonntags zerbrochen“ (S. 137), wie aus Jo 6,70 f. u. 12,4-6) hervorgeht. Daß Johannes

„als einziger es gewagt hatte, bis an die Richtstätte“ auf Golgotha „vordringen“ (S. 170), scheint eine fast unausrottbare Vorstellung geworden zu sein, steht aber in direktem Widerspruch zu Lk 23,49 (Vgl. meinen Aufsatz „Zur Ehrenrettung der Männer auf Golgotha“, in: Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 1931, 746-758). Aus den zwei Petrusbriefen hätte das Bild des Apostels als Seelsorger gezeichnet werden können, wofür dann die im Anhang beigegebenen 19 Legenden hätten fortfallen dürfen.

Peter Ketter

PATROLOGIE

Kolping, Adolf, Sacramentum Tertullianum. Neue Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel sacramentum. Münster i. W. 1948, Regensburgsche Verlagsbuchhandlung.

Die sehr gewissenhafte und sorgfältig geordnete, wegen ihrer eigenwilligen Sprache schwer zu bewältigende Arbeit, geht aus von der Frage, wie der Ausdruck sacramentum am besten wiederzugeben sei. Da sacramentum in der christlich-lateinischen Sprache zuerst bei Tertullian vorkommt, ergab sich dem Verf. die Aufgabe, den Momenten nachzugehen, „die sprachgeschichtlich und theologisch bei Tertullian mit sacramentum verbunden sind“. Der erste, mehr sprachgeschichtliche Teil der Untersuchung liegt hier vor.

Zunächst steht eine Übersicht über die Problemlage von sacramentum bei Tertullian, der eine Untersuchung über sacramentum in der außerchristlichen, zumal der klassischen lateinischen Sprache folgt. Im militärischen Bereich findet sich sacramentum als Bezeichnung für Eid, Eidesweihemittel, im juristischen als Bezeichnung für Gelddeposit. Zugrundeliegt offizielle Eidesweihe durch Selbstverfluchung bei Eidbruch. Die neue christliche Anwendung von sacramentum in den altlateinischen Bibelübersetzungen und bei Tertullian kommt im dritten Kapitel zur Darstellung. Sacramentum bezeichnet in den altlateinischen Bibelübersetzungen bei Tertullian die christliche Heilsökonomie. Derselbe Sinn findet sich bei Tertullian: sacramentum ist die christliche Heilsökonomie, insofern sie unter andeutenden und verhüllenden Zeichen sich birgt und offenbart, und sacramentum ist der Inhalt der

regula fidei. Hinzu kommt die Verwendung von sacramentum als Übersetzung von mysterion bei Kultriten, wobei besonders der aktive etymologische Sinn als Mysterienweihemittel hervortritt. Der Frage nach der Mysteriengegenwart (im Caselschen Sinn) bei Tertullian soll eine besondere Untersuchung gewidmet werden. Das vierte Kapitel berichtet über die klassische Anwendung von sacramentum als Fahneneid und entsprechend als Bild für das Taufversprechen in Teufelsabschwörung und Glaubensbekenntnis. Daß der Glaubensinhalt von diesem Bild her bei Tert. die Bezeichnung sacramentum trägt, läßt sich nicht beweisen.

Als Ergebnisse bucht der Verf. u. a. Tert. ist nicht der Schöpfer der christlichen Anwendung von sacramentum; sacramentum bezeichnet nicht unbestimmt einfach ein mysterion, sondern die an sich nicht mysterienhafte Eidesweihe; der Mysterienbegriff wird von seiner kultischen Anwendung her gesehen und bezeichnet nicht ein besonderes Verhältnis zum Erkennen, nämlich das Verborgenenverhältnis am Schluß stehen einige für das Zustandekommen der Übersetzung: mysterion = sacramentum beachtenswerte Hinweise. Josef Barbel

GESELLSCHAFTSLEHRE

Koch, Woldemar, Kommunismus und Individualismus: Wirtschaftstheoretische Argumente. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1949. 93 S., kart. 4,20 DM.

Der Verfasser untersucht nicht die Weltanschauung, sondern die Wirtschaftsordnung des bolschewistischen Kollektivismus und des westlichen Liberalismus und kommt zu dem nicht überzeugend begründeten Ergebnis, daß keines der beiden Systeme „eine absolute wirtschaftliche Überlegenheit“ beanspruchen könne. Der Kollektivismus habe sich trotz aller gegenteiligen Prophezeiungen als lebensfähig erwiesen, nicht zuletzt, weil er „Zugeständnisse an die Marktesetze“ gemacht habe. Das westliche Wirtschaftssystem werde sich gegenüber der „starken Position des Kommunismus“ nur halten können, wenn umfangreiche „staatliche Führungsfunktionen“ im wirtschaftlichen Raum anerkannt würden.

Wenn der Verfasser die Bedeutung der „wirtschaftstheoretischen Fragestellung“ gegenüber der „Subjektivität ethisch-politischer Standpunkte“ hervorhebt, so muß doch das letzte Urteil über den Wert einer Wirtschaftsordnung weltanschaulich bestimmt sein. Freiheit und Menschenwürde gelten mehr als ein Stück Brot und sind keine „subjektiven Standpunkte“.

J. Höffner

Messner, Johannes, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1950. 952 S., geb. 40.- DM.

Johannes Messner, hochverdient um die soziale Bewegung in Österreich, mußte 1938 seinen Wiener Lehrstuhl aufgeben und schuf in den Jahren des Exils in England (1938—1950) eine „Summa“ der katholischen Gesellschaftslehre, aus der nicht nur der Fachmann, sondern jeder an den sozialen Problemen Interessierte reichen Gewinn schöpfen wird. Das Standardwerk, das 1949 in den Vereinigten Staaten auch in englischer Sprache erschienen ist, entwickelt auf naturrechtlicher Grundlage die Prinzipien für eine Neuordnung des gesamten sozialen Lebens: des Rechts, der Gesellschaft, des Staates, der Wirtschaft und der Völkergemeinschaft. Messner begnügt sich nicht damit, die Grundsätze der katholischen Sozialmetaphysik und Sozialethik darzustellen, sondern erörtert — unter Heranziehung der wichtigsten Literatur auch des Auslandes — verantwortungsbewußt die aktuellen sozialen Probleme der Gegenwart: Ehe und Familie, Frauenfrage, Klasse und Stand, Gewerkschaften, Staat und Staatsgewalt, Widerstandsrecht, Reform der modernen Demokratie, politische Parteien und demokratische Maschinerie, Krieg und Völkergemeinschaft, Sozialwirtschaft, Lohn und Preis, Miteigentum und Mitbestimmung in der Industrie, Monopole, Wirtschaftssysteme, Sozialisierung usw. Das große Anliegen des Werkes ist die über Kapitalismus und Sozialismus hinausführende berufsständische Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. — Das Buch wird für Deutschland durch die Tyrolia-Buchhandlung Lange u. Co., München, Türkenstr. 34, ausgeliefert. J. Höffner

Eingesandte Schriften

Die Aufnahme in dieses Verzeichnis bedeutet keine Empfehlung. Bei der großen Zahl der eingesandten Schriften können wir uns nur dann zu einer Besprechung verpflichten, wenn das Buch ausdrücklich von uns angefordert worden ist.

Philosophie

- Brunner, August**, Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff. Kösel-München und Kempten 1950. 580 S., geb. 19,50 DM.
- Pieper, Josef**, Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation. Kösel-München 1950. 190 S., geb. 6,80 DM.
- Santeler, Josef**, Vom Nichts zum Sein. Eine philosophische Schöpfungslehre. Verlag der Quelle, Feldkirch 1950. 116 S., geb. 18,30 Schilling.
- Vernekohl, Wilh.**, „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit.“ Gedenkbuch für Peter Wust. Regensburg-Münster 1950. 184 S., geb. 6,80 DM.

Fundamentaltheologie

- Baumann, Richard**, Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. Schwaben-Verlag, Stuttgart 1950. 232 S., geb. 5,— DM.
- Berbulr, Eucharius**, Natura humana. Kösel-München 1950. 237 S., gebunden 7,50 DM.
- Fries, Heinrich**, Ist der Glaube ein Verat am Menschen? Eine Begegnung mit Karl Jaspers. Pilger-Verlag, Speyer 1950. 72 S., kat. 2,— DM.
- ds.**, Nihilismus, Die Gefahr unserer Zeit. Schwaben-Verlag, Stuttgart 1949. 114 S., geb. 4,75 DM.
- Raymond, M.**, OCSO, Ein Mensch wird fertig mit Gott. Vom Cowboy zum Trappisten. Übersetzt von E. Eberhard. Augustinus-Verlag, Würzburg 1950. 140 S., geb. 3,90, kat. 2,90 DM.
- Schultze, Bernhard**, Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Herder-Wien 1950. 456 S., geb. 14,— DM.

Exegese: Altes Testament

- Bea, Augustinus, S. J.**, Liber Ecclesiasticae (Qohelet). Bibelinstitut-Rom 1950. 30 Seiten.
- Guardini, Romano**, Deutscher Psalter, nach der latein. Ausgabe Papst Pius XII. übersetzt, im Auftrag der Deutschen Bischöfe. Kösel-München 1950. 254 S., geb. 6,— DM.
- Heinisch, Paul**, Geschichte des Alten Testaments. II. Hälfte. Hanstein-Bonn 1950. 386 Seiten.

Exegese: Neues Testament

- Bauer, Walter**, Griech.-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 4. Auflage. Verlag A. Töpelmann, Berlin. 1. Lieferung 1949, 2. und 3. Lieferung 1950. Preis je Lieferung 4,— DM.
- Kuhn, Karl Georg**, Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. J. C. B. Mohr (P. Siebeck) Tübingen 1950. 50 S., brosch. 6,80 DM.
- Ketter, Peter**, Christus und die Frauen. Bd. II: Die Frauen der Urkirche. Kepplerhaus-Verlag, Stuttgart 1949. 348 Seit., brosch. 8,90, geb. 10,80 DM.

Meinertz, Max, Theologie des Neuen Testaments. Band I. Hanstein-Bonn 1950. 248 Seiten.

Ricciotti, Joseph, Das Leben Jesu. Aus dem Italienischen übers. von Hugo Harder. Thomas-Morus-Verlag, Basel 1949. 702 S., geb. 24,50 DM.

ds., Der Apostel Paulus. Lebensbild mit kritischer Einführung. Aus dem Italien. übersetzt von P. H. Pfiffner. Thomas-Morus-Verlag, Basel 1950. 606 S., geb. 24,50 DM.

v. Schmidt-Pauli, Elisabeth, Die zwölf Apostel. Wie sie mit Jesus wandern und seinen Auftrag erfüllen. Pilger-Verlag, Speyer 1950. 284 S., gebunden 7,80 DM.

Dogmatik

Adam, Karl, Christus unser Bruder. 8. Auflage, Habel-Regensburg 1949. 304 S., geb. 6,50 DM.

Dander, F., S. J., Summarium Tractatus Dogmatici De Fide Divina. Verlag Felician Rauch, Innsbruck 1950. 28 Seiten, 0,82 DM.

Faulhaber, —, Festschrift, zum achtzigsten Geburtstag dargebracht vom Professorenkollegium der Philosophisch-theologischen Hochschule Freising. — Verlag von J. Pfeiffer, München 1950. 276 S., 14,— DM.

Filigrassi, J., Tractatus divino-apostolica et assumptio B. V. M. In: Gregorianum (Rom) Bd. 30 (1949).

Guardini, Romano, Vom lebendigen Gott. 3. Auflage. Grünewald-Verlag, Mainz 1950. 148 S., geb. 5,80 DM.

ds., Vom Leben des Glaubens. 3. Auflage. Grünewald-Verlag, Mainz 1950. 160 S., geb. 6,50 DM.

Junglas, Johann Peter, Die Lehre der Kirche. Eine Laiendogmatik. 5. Aufl. Verlag der Buchgemeinde, Bonn 1949. 400 S., geb. 9,00 DM.

Köster, Heinrich, Maria SAC, Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage. Lahn-Verlag, Limburg 1950. 335 Seiten, gebunden.

Lang, Hugo, OSB, Gottes gute Welt. Die kirchliche Schöpfungslehre. Pilger-Verlag, Speyer 1950. 116 S., geb. 5,90 DM.

Rabeneck, Johannes, S. J., Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes. Eine Einführung in das Verständnis der Trinitätslehre. Herder-Freiburg 1950. 184 S., geb. 5,80 DM.

Semmelroth, Otto S. J., Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Marien-geheimnisses. Echter-Verlag, Würzburg 1950. 120 S., geb. 3,80 DM.

Zeitschrift für Theologie und Kirche herausg. von Gerhard Ebeling, Verlag Mohr, Tübingen, Heft 1 1950.

Azese und Mystik

Ernst, Johann, Christ und Mensch. Ein Lebensbuch zur religiösen und sittlichen Bildung. Verlag Cassianeum, Donauwörth 1949. 160 S., kart.

Henze, Clemens M., C. SS. R., Lourdes. Quellenmäßige Geschichte der Erschei-

- nungen und der Gnadenstätte. Bibliotheca Alfonsiana-Löwen, Belgien 1950. 200 S., kart. 5,— DM.
- Kohl, Alfons**, Laßt uns preisen den Herrn. Gebete aller Jahrhunderte. Grünewald-Verlag, Mainz o. J. 90 S., kart. 2,20 DM.
- Kronseder, Friedrich SJ**, Das Leben in Gott. Einführung ins geistliche Leben. Pustet-Regensburg 1950. 82 S., kart. 2,50, geb. 3,50 DM.
- Laros, Matthias**, Der ewige Kreuzweg unseres Herrn und des Christen von heute. Pustet-Regensburg 1950. 244 S., geb. 7,50, kart. 5,50 DM.
- Nikrin, E.**, Ziel und Weg. Die großen Exerzitien des hl. Ignatius, den Arbeiterinnen im Weinberg Christi dargeboten. Paulus-Verlag, Freiburg (Schweiz) 1947. 463 S., geb.
- Vandeur, D. E.**, OSB, O mein Gott, Dreifaltiger. Gebet der Schwester Elisabeth von der Heiligst. Dreifaltigkeit. Pustet-Regensburg 1950. 210 S., kart. 3,50, geb. 4,80 DM.

Kirchengeschichte — Kunstgeschichte

- Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte**. Hrsg. von L. Lenhart und A. Ph. Brück. 1. Jahrg. 1949. Jaegersche Buchdruckerei, Speyer 1949. 425 Seiten, kart. 12,—, geb. 15,— DM.
- von Balthasar, Hans-Urs**, Die großen Ordensregeln, hrsg. von Hans-Urs von Balthasar. Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1948. 352 S., geb. 16,80 sfrs.
- Schmitz, Philibert**, OSB, Geschichte des Benediktinerordens, Bd. II: Die Kulturarbeit des Ordens von seiner Gründung bis zum 12. Jhd. Aus dem Französisch. übersetzt von Ludwig Räber, OSB. Benziger, Einsiedeln-Zürich 1948. 507 S., geb. 36,—, brosch. 32,40 sfrs.
- Eder, Karl**, Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (1555—1648). Bd. II/2 der Kirchengeschichte, hrsg. von J. P. Kirsch. Herder-Freiburg. 476 S., geb. 24,— DM.
- Gold und Silber**. Sonderheft „Kirchliche Goldschmiedekunst.“ Heft 4 (1950). Verlag Erwin Berger, Hamburg. Preis 1,50 DM.
- Historisches Jahrbuch**, im Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von Johann Spörl. 62.—69. Jg. I. Halbband 1949. Bachem-Köln 1949.
- Hertling, Ludwig**, S. J. und Kirschbaum, Engelbert, S. J., Die römischen Katakomben und ihre Martyrer. Verlag Herder, Wien 1950. 274 S. u. 34 Bildtaf., geb. 9,80 DM.
- Jedin, Hubert**, Geschichte des Konzils von Trient. Bd. I: Der Kampf um das Konzil. 644 S., geb. 26,— DM. Herder-Freiburg.
- Kötting, Bernhard**, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Regensburg-Münster 1950. 473 Seiten, gebunden 20,— DM.
- Leccisotti, Tommaso**, OSB, Monte Cassino. Sein Leben und seine Ausbreitung. Aus dem Italienischen übersetzt von H. R. Balmer-Basilius. Thomas-Morus-Verlag, Basel 1949. 240 S., geb. 16,50 DM.
- Ritter, Emil**, Radowitz, ein katholischer Staatsmann in Preußen. Bachem-Köln 1948. 360 S., geb. 12,50, kart. 10,50 DM.

- Schöffel, Paul**, Heribopolis sacra. Zwei Untersuchungen zur Geschichte des Bistums Würzburg im frühen u. hohen Mittelalter. Aus dem Nachlaß hrsg. von W. Engel. Schöningh-Würzburg 1948. 108 S., kart. 5,20 DM.
- von Schubert, Hans**, Grundzüge der Kirchengeschichte. 11. Aufl. Hrsg. von E. Dinkler. J. C. B. Mohr, Tübingen 1950. 345 S., geb. 12,— DM.
- Seppelt, F. X.**, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Kösel-München 1949. 5. Aufl., 450 S., gebund. 18,— DM.
- Siewert, Gustav**, Umbesinnung und Neubegründung im deutschen und abendländischen Geschichtsdenken. Salvator-Verlag, Steinfeld (Eifel). 68 Seiten, 1,50 DM.
- Teping, Franz**, Der Kampf um die konfessionelle Schule in Oldenburg während der Herrschaft der NS-Regierung. Aschendorff-Münster 1949. 72 Seiten, kart. 2,80 DM.
- Tüchle, Hermann**, Dedicaciones Constanzienses. Kirch- und Altarweihen im Bistum Konstanz bis zum Jahre 1250. Verlag Herder, Freiburg 1949. 151 Seit.
- Zeeden, Ernst**, Walter, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Bd. I: Darstellung. Herder-Freiburg 1950. 402 Seiten, gebunden 14,— DM.

Hagiographie / Lebensbeschreibungen

- Festschrift zum Seligsprechungs-Jubiläum der sel. Crescentia von Kaufbeuren**. 1900—1950. Hrsg. von Joh. Gatz. Bezug: Crescentia-Kloster, Kaufbeuren, 1,50 DM.
- Hopmann, M.**, Maria Victoria, Maria Gabriele Court. Leben und Wirken einer deutschen Missionarin auf Südseeinseln 1878—1927. Regensburg-Münster 1950. 152 S., 6,50 DM.
- Lützel, Heinf.**, Der hl. Franziskus. Die ältesten Urkunden. Übersetzt von H. Lützel. Thomas-Verlag, Kempen 1949. 144 S., geb. 7,50 DM.
- Pies, Otto**, S. J., Stephanus heute. Karl Leisner, Priester und Opfer. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer 1950. 205 Seit., geb. 5,50 DM.
- Schamoni, Wilhelm**, Das wahre Gesicht der Heiligen. Kösel-München 1950. 3. Auflage, 352 S., geb. 19,80 DM.

Liturgiewissenschaft

- Albrecht, Justinus**, OSB, Taufbesinnung. 5. Auflage Abtei Grüssau, Wimpfen (Neckar) 1950. 16 S., —30 DM.
- Archiv für Liturgiewissenschaft** Hrsg. v. H. Emonds Bd. I, Pustet, Regensburg 1950. 520 S., brosch. 32,—, geb. 35,— DM.
- Berbuir, Eucharius**, Das Kirchenjahr in der Verkündigung. II. Teil. 1.—17. Sonntag n. Pf. Herder-Freiburg 1950. 304 S., geb. 8,50 DM.
- Jungmann, Jos. Andreas**, S. J., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Bd. I. bis II. 2. Aufl. Herder-Wien 1949. 612 und 624 S., 40,— DM.
- Merk, K. J.**, Das Brevier und der Säkularikerus. Verlag O. Schloz, Stuttgart-Degerloch 1950. 230 Seiten, gebund. 9,80 DM.

Der neue Rom- und Italien-Führer

Ludwig Schudt - Ludwig Mathar

ITALIEN-FAHRT

Ein Führer durch Italien

Geschichte, Landschaft, Städte

und durch Rom

360 Seiten. Handliches Format. Dünnes Papier. Biegsamer Ganzleinenband.

Mit einer Italien- und einer Romkarte. DM 7,10

Alles in einem Band: Vorbereitung, Studium, Reiseführer, Nacherleben, Vorträge usw.

Das Buch bringt: eine umfassende **Geschichte** und Landeskunde Italiens; einen **Städte-Führer** durch die im allgemeinen besuchten Städte; einen **Rom-Führer**

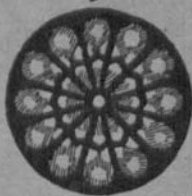
Das systematische Personal- und Sachregister erhöht die Verwendbarkeit des Buches für alle Zwecke

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI

TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für

Mittelmoselweine

R. Lentzen-Deis

K.-G.

Bernkastel-Kues

an der Mosel

Mehweinlieferant - Weingroßhandlung

Ausländische - Süsse - Messweine



Neo-Diatar
UNIVERSAL-KLEINBILDWERFER

HOCHSTER LICHTSTÄRKE DURCH
ASPHÄRISCHEN KONDENSOR.
5x5 UND 6x6 IN EINEM GERÄT
BILDBAND- u. MIKRO-ANSATZ

Ed. Liesegang Düsseldorf Postfach 76

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt
Gegr. 1846 · Fernsprecher 4492

**Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren**

Spezialität:

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

Leinenkragen

Jede Form von **Priesterkragen**, jede Weite, jede Form auch geschweift und in jeder Höhe. 4fach Macco-Leinen. Feinste Verarbeitung in eigener Werkstatt nach Originalkragen, Papierschnittmuster oder Kragenweite und Höhenangabe. Musteranfertigung und Sonderanfertigung. Unverbindlich und Rückgaberecht. **Dauerkragen** (kalt abwaschbar) liefert

Amalie Lerchenmüller, Leinenpriesterkragen - Fabrikation
(13 b) Kempten (Bayern), Horchlerstrasse 1

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf.

Fernsprecher 2800

Trier

Thebäerstraße 47/49

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

59. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

21. OKT. 50
BIBLIOTHEK TRIER

DZ

inhalt

AUFSÄTZE:

Die Lehre M. J. Scheebens über den Zweck der Offenbarung / W. Bartz	257
„Christlicher“ Existentialismus bei Gabriel Marcel / Josef Lenz	262
Menschliches oder göttliches Recht über das Leben? / Nikolaus Seelhammer	273
Die Bruderschaft St. Johannes Evangelista / Richard Laufner	285

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Wesensfragen des Glaubens / Ignaz Backes	298
Priesterehe und Absolution / P. G. Oesterle OSB.	300
Zwei Jahre „Kirchliche Laienschulung“ in Saarbrücken-St. Johann/ E. Henonmont	303
Lehrbuchfragen für den Katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen / Franz Bläcker	306
Trierer Seminaristen in den Kohlenzechen / J. Höffner	308
Ein bemerkenswertes Gutachten der preußischen Zensurbehörde über Görres aus dem Jahre 1845 / Johannes Schuth	310

BESPRECHUNGEN:	312
--------------------------	-----

HEFT 9/10

SEPTEMBER/OKTOBER 1950

PAULINUS - VERLAG - TRIER

Marmor

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu feierlicher Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

MARMOR SCHÜLLER, Werk: TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen Neuerscheinungen.

Der „neue Lortz“

Haben Sie schon das neue bedeutende Buch von Professor Dr. J. Lortz

„Die Reformation als religiöses Anliegen heute“

gelesen? 284 Seiten. Halbleinen DM 9,60.
Zu bestellen durch jede gute Buchhandlung.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewigerstraße 139 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie); Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65; Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Die Lehre M. J. Scheebens über den Zweck der Offenbarung

Von Prof. Dr. W. Bartz, Karthaus über Trier

Die Mehrzahl der Theologen spricht schon bei der Definition der Offenbarung über ihren Zweck, und alle behandeln ihn in dem Kapitel über ihre Notwendigkeit. Übereinstimmend sehen sie in der übernatürlichen Gottschau, zu der der Mensch berufen ist, den Zweck der göttlichen Selbstmitteilung. So bekennt es die Kirche in ihrem Credo: „Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis“, und so lehrt es das Vatikanum, das die absolute Notwendigkeit der Offenbarung damit begründet, daß „Gott in seiner unbegrenzten Güte den Menschen auf ein übernatürliches Ziel hingeeordnet hat, nämlich zur Teilnahme an den göttlichen Gütern, die ganz und gar hinausgehen über die Einsicht des menschlichen Geistes“¹. Sicherlich will nun die Kirche in diesen Lehräußerungen keine wissenschaftlich-systematische Definition des Offenbarungszweckes vorlegen. Sie sagt positiv, welches der heilsgeschichtliche Zweck der Selbsterschließung Gottes ist, und zwar nicht ohne die Absicht, die entgegenstehenden Irrlehren zu verurteilen. Die allseitige und erschöpfende Antwort auf die Frage, wozu Gott sich selbst mitgeteilt hat, haben die Theologen zu geben. Das muß nachdrücklich hervorgehoben werden, um von vornherein dem Mißverständnis zu begegnen, die theologischen Handbücher sagten über unsern Gegenstand nichts anders als die Lehrentscheidungen der Kirche. Kirchliches Lehramt und Theologie haben nicht dieselbe Aufgabe.

Die Aussage unserer Kompendien (und Katechismen) über Sinn und Zweck der Offenbarung ist unzulänglich, weil sie zu sehr unter dem Respekt der übernatürlichen Endbeseligung des Menschen erfolgt. Seiner theologischen Grundeinstellung entsprechend wählte der größte Gottesgelehrte des 19. Jahrhunderts, Matthias Joseph Scheeben, einen andern Standort, der allein die rechte Sicht gestattet. Es ist an der Zeit, daß Scheebens Gedanken über den Offenbarungszweck Gemeingut der Theologie und der religiösen Unterweisung werden.

Ex professo handelt Scheeben über den Zweck der Offenbarung in der theologischen Erkenntnislehre seines „Handbuches der katholischen Dogmatik“. Aber auch in den „Mysterien des Christentums“ finden sich lichtvolle und schöne Ausführungen über unsere Frage². Was Scheeben freilich im 1. Buch seiner Dogmatik nn. 19f über den Zweck der göttlichen Wortoffenbarung schreibt, unterscheidet sich nicht von dem, was man anderswo darüber liest. Auch er hält sich an die Lehre des Vatikanums und erklärt: „Vor allem und hauptsächlich ist die tatsäch-

¹ Denz. 1786.

² Wir zitieren nach der von Josef Höfer in Gemeinschaft mit andern Fachgelehrten besorgten Ausgabe der „Gesammelten Schriften“ Scheebens (Freiburg a. Br. 1941 ff), soweit sie bis jetzt vorliegt.

liche Offenbarung darauf berechnet, dem Menschen zur Erstrebung und Erreichung seines übernatürlichen Zieles, d. h. der Anschauung Gottes, zu verhelfen“. Es bleibt zu bedauern, daß unser Theologe seine besten und tiefsten Ausführungen über den Offenbarungszweck nicht an dieser Stelle macht, wo sie sach- und ordnungsgemäß hingehörten, und wo man sie auch natürlicherweise sucht, sondern im Zusammenhang mit seinen Darlegungen über die drei bekannten Stufen der Offenbarung, der *revelatio naturae, gratiae, gloriae*. Wörtlich schreibt er dort: „Auf allen drei Stufen ist die Offenbarung bezüglich ihrer Motivierung und Tendenz ein Akt des absolut freien und souveränen Willens Gottes, der in freier gnädiger Huld durch die Erkenntnis seiner Herrlichkeit die Geschöpfe vervollkommen und beseligen, an seiner Herrlichkeit teilnehmen lassen will, aber zugleich durch die Erkenntnis und Anerkennung seiner Herrlichkeit die ihrer Majestät von den Geschöpfen gebührende Huldigung und Verherrlichung erstreben und fordern muß. Wie jede höhere Stufe ein höheres Maß der Gnade und der Mitteilung Gottes an die Kreatur einschließt, so erzielt sie auch ein höheres Maß der Verherrlichung Gottes und seiner Herrschaft über die Kreatur; bis in der höchsten die Fülle der Gnade und die Fülle der Herrschaft Gottes, die höchste innere Verherrlichung der Kreatur und die höchste äußere Verherrlichung Gottes zusammenfallen³.“ Gott gibt seine Offenbarung um der Beseligung des Menschen willen, aber er gibt sie auch und erst recht zu seiner eigenen Verherrlichung. Mit allem Nachdruck stellt Scheeben den primären Zweck der positiven Offenbarung im § 7 des ersten Buches seiner Dogmatik heraus, in dem er „die protestantische und die katholische Auffassung von der wesentlichen Hauptform der Übermittlung und Geltendmachung der Offenbarung“ erörtert. Sowohl der „alte“ wie der „neue“ Protestantismus sehen „in der Offenbarung nur ein von Gott den einzelnen Menschen dargebotenes Hilfsmittel für die Befriedigung ihrer subjektiven . . . Bedürfnisse“. Denn für den „alten“ Protestantismus besteht die wesentliche Bedeutung der Offenbarung darin, daß sie dem Menschen die trostvolle Gewißheit bringt: Deine Sünden sind dir vergeben. Zugleich hat sie religiös-sittlichen Erbauungswert. Der „neue“ Protestantismus — Scheeben versteht darunter die liberale protestantische Theologie seiner Zeit — läßt die Offenbarung überhaupt nur als Mittel der Erbauung gelten. Beide Richtungen des Protestantismus leugnen folglich, „daß die Offenbarung eine andere Bedeutung und Bestimmung habe als die, den einzelnen Menschen Gelegenheit zu bieten, nach ihrem subjektiven Bedürfnis in derselben Trost und Erbauung zu suchen. Damit aber vergreift sich der Protestantismus an dem Zwecke, der Würde und dem Wesen, kurz an der Idee der Offenbarung selbst; er protestiert in letzter Instanz nicht gegen ‚Menschensatzung‘, ‚Menschenherrschaft‘ und ‚menschlichen Glaubenszwang‘, sondern gegen

³ Handbuch d. kath. Dogmatik, I. Buch n. 9.

die dem Worte Gottes als solchem gebührende Macht und ‚Herrschaft‘. Hingegen wird die katholische Lehre „der Würde und den Zwecken Gottes gerecht, von denen die Offenbarung getragen und bestimmt wird. Denn sie „erkennt . . . vor allem an und betont es geradezu, daß die Offenbarung nicht ausschließlich, oder auch nur an erster Stelle, ein dem einzelnen Menschen zur Tröstung oder Erbauung dargelegenes Hilfsmittel sein soll, sondern ein fruchtbares Prinzip übernatürlichen Erkennens und Lebens und ein souveränes Gesetz des Glaubens, Denkens und Handelns für alle Menschen im ganzen wie im einzelnen, durch welche diese in Einem Reiche der Wahrheit und Heiligkeit, dessen König Gott selbst ist, vereinigt werden sollen, um in der Gleichförmigkeit mit Gott und der Unterwerfung unter ihn die für sie intendierte Seligkeit zu erlangen, aber auch Gott die ihm gebührende und von ihm intendierte Verherrlichung zu leisten. Insbesondere soll die Offenbarung für alle Menschen das Prinzip eines Glaubens sein, der ihnen eine unfehlbare Erkenntnis der offenbarten Wahrheit gewährt, und das Gesetz eines Glaubens, in welchem alle Menschen Gott die vollkommenste Huldigung ihres Geistes darbringen⁴.“ Zuerst und vor allem ist das Wort der Offenbarung dazu in diese Weltzeit ergangen, die Herrlichkeit und Hoheit Gottes kundzutun. Dem Menschen, der die Majestät des Offenbarergottes anerkennt, wird ewige Seligkeit zuteil. Wie in der Werkoffenbarung der Schöpfung⁵ geht Gottes Absicht auch in der Wortoffenbarung auf seine eigene Verherrlichung und auf des Menschen Heil. „In allen Werken Gottes nach außen kommt der Kreatur der Nutzen, Gott die Ehre zu. Der Nutzen der Kreatur ist desto größer, je mehr Gott sich ihr mitteilt; je mehr sich aber Gott mitteilt, desto mehr offenbart er sich selbst, desto mehr verherrlicht er sich. Je mehr er die Kreatur erhebt, desto mehr erhebt er auch sich selbst, nicht durch Zuwachs, sondern durch Entfaltung seiner Größe.“⁶ Deshalb feiern in der Menschwerdung des Gottessohnes die „gloria in excelsis Deo“ und die „pax in terra“ ihren höchsten Triumph. Die tiefgründigste Selbsterschließung der heiligsten Dreifaltigkeit im Mysterium incarnationis bedeutet auch ihre erhabenste Verherrlichung im Bereich des Kreatürlichen. Denn „die bloßen Geschöpfe können wegen der Endlichkeit ihrer Natur Gott auch nur auf eine endliche Weise ehren: die begnadeten Geschöpfe ehren Gott schon unvergleichlich vollkommener, mit der Ehre eines Adoptivkindes. Aber Gott in seiner ganzen Größe zu ehren und zu verherrlichen, vermag nur der dem Vater wesensgleiche Sohn; er allein kann die ganze Herrlichkeit des Vaters als dessen wesenhaftes Wort aussprechen, als dessen substantielles Ebenbild darstellen und seine unendliche Liebe mit gleicher Liebe erwidern. Soll also Gott auch nach außen unendlich verherrlicht werden, so kann das nicht anders geschehen als

⁴ A. a. O. nn. 60—62.

⁵ A. a. O. 3. Buch nn. 84—101; s. Denz. 1783.

⁶ Die Mysterien des Christentums 109.

dadurch, daß dieses innere Wort nach außen hervortritt, dieses Bild substantiell einer geschaffenen Natur sich einprägt und durch sie die unendliche Größe seines Inhaltes und seines Urbildes nach außen verkündet, daß in dieser geschaffenen Natur der natürliche Sohn Gottes seinen Vater verehrt und anbetet.“⁷

Aus der Tatsache, daß die Offenbarung den primären Zweck hat, Gottes unendliche Vollkommenheit zu künden und sein Recht auf Anbetung und Unterwerfung zur Geltung zu bringen, ergeben sich für Scheeben zwei bedeutsame Folgerungen. Der Ganzheitsanspruch des Glaubens und die unbedingte Lehrautorität der Kirche beruhen auf dieser Urtatsache.

1. Nur in dem Fall, daß die Offenbarung als Proklamierung des „Majestätsrechtes Gottes“ verstanden wird, „tritt der volle und klare Begriff von der Autorität im Gebiete des Glaubens hervor. Nicht umsonst hat daher das Vatikanum in der ersten Konstitution bei der Lehre von dem Glauben jenes Majestätsrecht Gottes (Alinea 1 und can. 1) betont“⁸, „indem es den Glauben als eine Gott dargebrachte Huldigung des Verstandes und des Willens bezeichnet, welche wir Gott deshalb schulden, weil wir von ihm als unserem Schöpfer und Herrn ganz abhängen, und die geschaffene Vernunft der ungeschaffenen Wahrheit ganz unterworfen sei“⁹. Darum „ist das Motiv oder der Beweggrund des Willensaktes oder des sogenannten *pius credulitatis affectus*, welcher als Wurzel des Glaubens zur Substanz desselben gehört — und folglich der formale Beweggrund und zugleich der formale Gegenstand des Glaubens nach seiner ethischen Seite —, die Autorität Gottes im Sinne der absoluten Majestät oder Herrschaft gegenüber unserem Geiste, kraft welcher Gott uns absolute Achtung und Ehrfurcht einflößt, Gehorsam und Vertrauen von uns fordert und so die gläubige Annahme seines Wortes gebietet. Diesem Motive entsprechend gestaltet sich daher der Glaube selbst innerlich und wesentlich zu einem Akte gehorsamer und unterwürfiger Huldigung gegen Gott und unbeschränkter Hingabe an Gott, oder zu einem Akte der Religiosität, spezieller des latreutischen Kultus, und gerade eines ganz besonders erhabenen und Gott wohlgefälligen Kultus, der *religiositas mentis* oder des *sacrificium intellectus*“¹⁰.

2. Weil Gott von dieser „ihm selbst und seiner Wahrheit gebührenden vollen, einheitlichen und allgemeinen Huldigung“ nicht abgehen kann, muß er dafür Sorge tragen, daß sie von einer souveränen Lehrautorität ermöglicht und durchgesetzt wird, d. h. es muß eine von Gott eingesetzte Lehrinstanz geben, damit die Offenbarung „als Gesetz eines übernatürlichen, der Majestät Gottes entsprechenden Glaubensgehorsams die Menschen erfassen

⁷ A. a. O. 296 f; vgl. Hdb. d. k. Dogmatik, 5. Buch n. 35.

⁸ Hdb. d. k. Dogmatik, 1. Buch n. 64; s. Denz. 1789 und 1810. Vgl. auch M. J. Scheeben, das Ökumenische Concil vom Jahre 1869, 2. Bd., 242.

⁹ A. a. O. n. 671.

¹⁰ A. a. O. n. 670; vgl. nn. 657 und 673 f.

kann¹¹. Eine kirchliche Lehrautorität ist sicherlich dazu notwendig, damit das Evangelium möglichst ununterbrochen und allerorts gepredigt und dadurch das übernatürliche Heil der Menschen gesichert werde. Ohne kirchliches Lehramt¹², allein durch die Bibel kann die Offenbarungswahrheit nicht hinlänglich verbreitet werden. Ihre ausreichende Verbreitung aber ist die Voraussetzung dafür, daß die Menschen die ewige Seligkeit erlangen. Diese a priori aufgestellte und begründete Forderung nach einer Instanz, der das Wort Gottes zu treuer Hut und unfehlbarer Vorlage anvertraut ist, mag genügen, um auch unter dem Betracht der Universalität der Offenbarungsverkündigung die Sola-Scriptura-Lehre des Altprotestantismus zurückzuweisen, da von ihm der absolute Glaubensanspruch Gottes nicht in Zweifel gezogen wird. „Indes dem modernen Protestantismus gegenüber, der in allen seinen Formen den Glauben höchstens als Notbehelf ansieht, aber von dem inneren Werte und der Notwendigkeit des sacrificium intellectus nichts wissen will, muß ebenso sehr das andere Moment, das Majestätsrecht Gottes auf den Glauben und demgemäß die wirksame Geltendmachung der Offenbarung hervorgehoben werden...“¹³ Der erste und oberste Zweck der Offenbarung wird nur dann verwirklicht, ihre „Kraft und Majestät“ nur dann „gewahrt und geltend gemacht“, wenn „das einmal in der Zeit gesprochene Wort Gottes fort und fort durch lebendige, eigens dazu berufene und befähigte Gesandte Gottes der Menschheit vorgeführt und öffentlich im Namen und in der Kraft Gottes als Prinzip und Gesetz des Glaubens kundgemacht oder verkündigt wird“¹⁴, wie es durch das Lehramt der katholischen Kirche geschieht.

Erster Offenbarungszweck, Natur des Offenbarungsglaubens und kirchlicher Lehapostolat sind im Gedankengang Scheebens in einen lebendigen Beziehungszusammenhang gebracht. Das ist nicht so zu verstehen, als seien die drei Glieder dieses Beziehungsganzen einander gleich- und nebengeordnet. Vielmehr werden durch den ersten Zweck der Offenbarung: die Verherrlichung Gottes in der übernatürlichen Ordnung, auch das Wesen des Glaubens als Ganzhingabe und die Notwendigkeit einer souveränen kirchlichen Lehrautorität bedingt und bestimmt. Wir haben hier ein Teilstück jener großartigen Konzeption vor uns, die dem Lehrsystem Scheebens die wunderbare Einheit, Geschlossenheit und Größe verleiht: Die Idee der „gloria Dei“, das ist „die von Gott ausströmende und vor ihm uns wahrhaft wohlgefällig machende Herrlichkeit“¹⁵, die am Anfang, in der Mitte und am Ende seiner Theologie steht.

¹¹ A. a. O. n. 63.

¹² Es wäre zu begrüßen, wenn im theologischen Sprachgebrauch die von Scheeben (a. a. O. nn. 69 und 74) vorgeschlagene wirklichkeitsgemäße und gehaltvolle Bezeichnung „Lehapostolat“ das bürokratische „Lehramt“ verdrängte.

¹³ A. a. O. nn. 56—64.

¹⁴ A. a. O. n. 65; s. auch n. 68.

¹⁵ Die Mysterien des Christentums 532 f.

„Christlicher“ Existentialismus bei Gabriel Marcel

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier

Obschon Marcel (geb. 1889) zu Beginn seines Philosophierens nichts von Kierkegaard und Jaspers gelesen zu haben versichert²⁰), bezieht er doch eine Stellung, die ihn nahe an die beiden heranrückt. Sartre rechnet ihn mit Jaspers zu den „christlichen“ Existentialisten (EH 17). Marcel wendet für sich gegen diese Benennung nur ein, daß er die Grundlagen seiner Philosophie unabhängig vom Christentum zu einer Zeit entwickelt habe, wo er noch jeder Religion fernstand. Erst nach 20 Jahren philosophischer Reflexion fand er 1929 den Weg zum katholischen Glauben. Gleich wie beim Christentum ist aber seine philosophisch-religiöse Weltanschauung auf Glaube, Hoffnung und Liebe aufgebaut, vereint weitgehend Christentum und Existentialismus, so daß sie als „christlicher Existentialismus“ bezeichnet werden kann.

I. Die Individualität des Philosophen

Großer Wissensdrang trieb Marcel auf Reisen, in die Kunststädte, zu den Zentren der Wissenschaft und Literatur, zu englischen und deutschen Werken. Mit Unterbrechungen lehrte er von 1912–1922 und 1939–1941 Philosophie am Gymnasium. Die übrige Zeit widmete er sich außer der freien philosophischen Forschung hauptsächlich der literarischen Kritik und dem Theater. Er ist der Theaterrezensent der „Nouvelles littéraires“, wozu er, Dichter und Denker zugleich, besonders geeignet erscheint. Streng systematische Werke sucht man bei ihm vergebens. Was er veröffentlichte, sind außer einer Reihe Theaterstücken zahlreiche Artikel in Zeitschriften sowie Sammlungen von Aufsätzen und Vorträgen²¹). Als Philosoph ist Marcel hauptsächlich Metaphysiker. Jean Wahl nennt ihn „unter den Denkern der älteren Generation die stärkste metaphysische Kraft“²²). Er steht mit seiner Philosophie in der Linie Pascal — Maine de Biran.

Im Chor der modernen Existentialisten

Wenn man von Sartre zu Marcel kommt, ist es ein Unterschied wie Unglaube und Glaube, Verzweiflung und Hoffnung, Haß und Liebe, Einsamkeit und Gemeinschaft, Nichts und Sein, Finsternis und Licht. Wohl finden wir auch bei ihm die echt existentialistischen Erscheinungen von Subjektivität, Irrationalismus, Neigung zu Idealismus, Rückzug in die Inner-

²⁰ ECH = Festschrift „Existentialisme Chrétien. Gabriel Marcel“. Prés. par E. Gilson 1947. S. 310.

Andere Literatur über Marcel: M. de Corte, La philosophie de Gabriel Marcel. Paris 1938. J. Delhomme, La philosophie de M. Gabriel Marcel (Revue thomiste, t. 44, S. 127–144). 1938. Paul Ricoeur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris 1948.

²¹ Seine wissenschaftlichen Werke sind: JM = Journal Métaphysique 1913–1923. 1927. EA = Etre et Avoir (darin I. Journal Métaphysique 1928–1933). 1935. HV = Homo Viator. 1944. RI = Du Refus à l'Invocation. 1940, 5. A. 1948. La Métaphysique de Royce. 1945. Existence et Objectivité (Revue de Métaphysique et de Morale 1925 und als Anhang in JM S. 309–29). OG = Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge (Philos. Jahrbuch 59, 4, S. 466–489). 1949. Deutsche Übers. von „Position et approches concrètes du mystère ontologique“ (Anhang zu „Le Monde cassé“) 1933, 2. A. Paris 1949.

²² Tableau de la philosophie française, S. 220.

lichkeit, Vorliebe für das Konkrete, das Individuum und die Person, Abneigung gegen das System, die Probleme, das Allgemeine und Abstrakte. Auch bei ihm spielen Faktizität, Endlichkeit, Angst, Tod, Selbstmordgedanken, Freiheit und Eigentlichkeit eine große Rolle. Vor Jaspers schon sprach er von Situation und ontologischem Einsatz, nicht abstrakt, sondern konkret von seiner Situation und seinem Einsatz.

Nur findet er im Gegensatz zu den andern modernen Existentialisten überall eher das Gleichgewicht, steht bei ihm das Positive im Vordergrund, rücken Gott und das Religiöse in den Mittelpunkt, siegt der Altruismus über den Egoismus. Auch als existentieller, subjektiver Denker kreist er im Denken nicht bloß um das Subjekt, schließt sich nicht ein, verkapselt sich nicht im Ich, hält sich vielmehr geöffnet oder schließt sich auf für das Du des Mitmenschen und Gottes, geht so über sich hinaus, kennt Kommunikation und Transzendenz im eigentlichen Sinne. Die meiste Ähnlichkeit hat er mit Jaspers. Weil seine Gedanken sehr subtil sind und nur von Mensch zu Mensch gesprochen, wurde seine Philosophie nicht so populär wie die von Sartre.

Jaspers und Marcel

Gemeinsam haben Jaspers und Marcel die feinen Analysen der geistigen Situation des Menschen. Bei aller Irrationalität bedienen sie sich doch eines weitschweifigen begrifflichen Apparates und suchen mit innerer Erfahrung die vernunftgemäße Betrachtung zu verbinden. Trotz der Forderung der Vernunftgemäßheit ihrer Reflexionen messen sie denselben keine Allgemeingültigkeit bei, sondern in indirekter Mitteilung berichten sie nur von ihrem Philosophieren und appellieren an ihre Leser, eine ähnliche Bewegung zu vollziehen. Für das Erkenntnisproblem haben sie verhältnismäßig wenig Interesse. Ihr Bemühen, den traditionellen Idealismus zu überwinden, hat nur teilweise Erfolg. Beiden liegt die Kommunikation mit den Mitmenschen sehr am Herzen. Während Heidegger und Sartre die echte Transzendenz Gottes außer Acht lassen und sich ganz der menschlichen Immanenz verschreiben, suchen Jaspers und Marcel Existenz und Transzendenz zu verbinden, wenn auch die Transzendenz weitgehend im Dunkeln bleibt.

Aber gerade in der Beziehung von Existenz und Transzendenz liegt auch der große Unterschied zwischen Jaspers und Marcel. Die Philosophie von Jaspers ist eine solche des Paradoxen, die in tragischem Scheitern endet und kein religiöses Dogma neben dem „philosophischen Glauben“ duldet. Bei Marcel dagegen haben wir eine Philosophie des Mysteriums, die vom „ontologischen Geheimnis“ in den Vorraum des christlichen Glaubens führt. Dieses Geheimnis ist ihm wohl Prüfung der Erkenntnis, Versuchung zu Verzweiflung und Revolte, aber auch Zufluchtsort für die Hoffnung (vor der Verzweiflung) und Verheißung des Friedens (statt der Revolte). Bei ihm herrscht nicht Polarität von Existenz und Transzendenz, von Trotz und Hingabe an Gott, sondern harmonische Verbindung, Versöhnung von Mensch und Gott, Fortschritt von der Absage zur Anrufung Gottes, Entspannung des Menschen in der Gegenwart Gottes.

Verzicht auf ein „patentiertes“ System

Marcel gesteht wohl seine Sehnsucht nach und seine Achtung vor einer Systematisierung der Philosophie etwa in der Art von Louis Lavelle mit ihrer inneren Verkettung der Lehren, ihrer Ableitung aus einem letzten Prinzip, ihrer fortschreitenden Vollkommenheit und Ganzheit und ihrer Übertragbarkeit auf andere (RI 7). Über die Bewunderung

für das System siegte aber sein tiefes Mißtrauen gegen dessen Möglichkeit und Wert (ECh 309, RI 7). Ein System bedeutet ja immer nur eine bestimmte Perspektive der Wirklichkeit. Ein System schaffen wollen und sich als Erfinder patentieren lassen, heißt in eine Ganzheit mehr oder weniger verketteter Formeln die Welt einfangen wollen, was geradezu absurd ist. „Es gibt nichts auf der Welt, was weniger patentierbar wäre als die Philosophie und nichts, was man sich weniger aneignen könnte“ (RI 84). „Zweifelloos ist es angebracht, ein für allemal auf die naiv rationalistische Idee eines Systems von Behauptungen zu verzichten, das für ein Denken im allgemeinen und für jedes beliebige Bewußtsein gültig wäre“ (EA 174). Die ontologische Ordnung kann nur persönlich durch die Ganzheit eines Wesens erkannt werden, das einbezogen ist in ein Drama, das das seinige ist (EA 175). „Ich bin in concreto in eine Ordnung gebunden, die durch ihr Wesen nicht Objekt oder System für mich werden kann, sondern nur für ein Denken, das mich übersteigt und mich erfaßt“ (EA 185).

Auch noch in seinem letzten metaphysischen Werk (1944 HV) äußert Marcel seinen Wunsch, eine Abhandlung zu schreiben, deren Gedanken alle in einem logischen Zusammenhang stünden. Aber er fügt auch hinzu, er erkenne immer klarer die Gründe, starke und schwache, weshalb er es bisher nicht vermochte, „und heute habe ich die melancholische Gewißheit, daß ich sie niemals schreiben werde, und empfinde einige Gereiztheit und Ärger gegen mich selbst bei meiner Feststellung, daß ich mich nicht den philosophischen Spielregeln angepaßt habe, wie sie fast allgemein bis zur Gegenwart beobachtet wurden“ (HV 5). Marcel's „System“ ist seine existentielle Methode des Philosophierens, nämlich die Durchleuchtung oder Erhellung verschiedener Aspekte und Situationen menschlichen Daseins, vor allem der Situation, daß wir überhaupt existieren.

„Konkrete Philosophie“

Trotz Ablehnung eines abstrakten, konstruktiven Systems gravitieren doch Marcel's Gedanken alle um ein lebendiges Zentrum, das aufzuzeigen er aber andern glaubt überlassen zu sollen (JM 181). Der Erfinder einer Lehre ist am wenigsten geeignet, ihren Ursprung und ihre Bestimmung bewußt zu machen (EA 99). Für ihn ist nicht der systematische Zusammenhang und die rationale Ableitungsmöglichkeit der Gedanken oder Tatsachen Beweis für ihre Wahrheit, sondern die Aufrichtigkeit und Echtheit der Erfahrung ihres Entdeckers. An Hand der Beschreibung einer konkreten individuellen Existenz glaubt er, ähnlich Jaspers und Heidegger, die allgemeine Struktur des Seins enthüllen zu können. „Wir sind desto mehr orientiert über das Sein als solches und bahnen dessen Erfassung an, je mehr wir das individuelle Sein als solches zu erkennen vermögen“ (RI 193).

Die Marcel so vorschwebende „konkrete Philosophie“, die er „im Entwurf“ vorlegt (RI 81—110), soll sich trotzdem, wie vom Rationalismus, auch vom Empirismus fernhalten. Die empiristischen Philosophien (etwa die eines Spencer) sind ihm „die unglücklichsten und die am meisten entmenslichenden“ (RI 85). In der Auslieferung an das Problematische, an die Erfahrung und ihre Kategorien, sieht er eine Hauptquelle der Verzweiflung. Entweder sucht man alle Schwierigkeiten zu lösen und verfällt so dem System, den Ausschreitungen einer Dogmatik und einer „sakrilegischen Theodizee“, oder man läßt die Schwierigkeiten einfach als Geheimnis stehen. Marcel will einen Mittelweg gehen und für andere markieren (OG 487). „Man kann hier nur durch Anrufe vorgehen wie Karl Jaspers in seiner Existenzphilosophie“. Wenn einzelne Bewußtseine antworten, so bedeutet das, daß es einen Weg

gibt, einen Weg, der nur enthüllt und sichtbar werden kann durch die Liebe (OG 489). Man muß „hic et nunc“ philosophieren, d. h. das Philosophieren darf nicht etwa zugunsten bloßer Geschichte demissionieren (RI 85). Die philosophischen Probleme muß man erlebt, an ihnen gelitten haben (RI 87). Einer Philosophie muß „der Biß des Realen“ anzumerken sein; aus innerer Dialektik muß der Philosoph über den „Fachmensch“ hinausstreben. Nur aus einer ständig erneuerten schöpferischen Spannung zwischen dem Ich und den Tiefen des Seins, aus strengster Reflexion auf Grund intensivst erlebter Erfahrung ersteht konkrete Philosophie (RI 89).

Allgemeine Charakteristik seines Existentialismus

Vom Oberflächlichen und den Erscheinungen strebt Marcel zur Einheit in der Tiefe der Wirklichkeit, vom Abstrakten zum Konkreten, von Descartes' Cogito zum Sum: „Ich bin“. Quelle seiner ganzen Philosophie ist seine innere Erfahrung und die Reflexion über sie, ihr Ausgang das eigene Ich, ihr Hauptproblem des Menschen Bestimmung. Wie kann das Subjekt, ohne Objekt zu werden, doch Realität sein und bleiben? (ECh 318). Liebe verbindet mich mit andern, und doch trennt uns der Tod. Wie können Hoffnung und Treue den Tod überwinden? Die letzte Lösung findet er in Gott, dem Schöpfer und absoluten Du. Die Grundabsicht seines Philosophierens ist, die Dualismen und Gegensätze der modernen Systeme zu überwinden, vor allem den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Subjekt und Prädikat, Denken und Sein, Denken und Wollen, Seele und Körper, Ich und Du, Ich und Gott. Der Objektivität zieht er das subjektive Begreifen der Existenz in der innern Sammlung vor, dem Problem das Mysterium, dem Haben das Sein, dem Gegebenen die Gegenwärtigkeit, der Wissenschaft den Glauben, der Technik die Metaphysik, dem Optimismus und Pessimismus die Hoffnung, dem „Er“ das „Du“, dem Toten das Lebendige, dem Materiellen das Geistige. Im jeweils letzteren sieht er die wahre Wirklichkeit, während das erstere eher degradiertes Sein ist.

II. Problem und Mysterium

(Marcel's subjektive Erkenntnislehre)

Für die traditionelle Erkenntnistheorie, vor allem auch für die schulmäßige Frage der Realität der Außenwelt hatte Marcel nie viel Interesse. Es ist deshalb schwer, seine Stellungnahme eindeutig zu umgrenzen. Seine Subjektivität und sein Irrationalismus klangen aber schon verschiedenlich durch.

Überwindung des Idealismus?

Obschon ursprünglich im Fahrwasser des kritischen Idealismus, hat Marcel sich doch allmählich aus diesem herausgearbeitet. Er wirft dem Idealismus vor, daß er zu sehr der Erfahrung widerspreche, in Relativismus ausmünde, das Persönliche und Tragische übersehe, das Transzendente leugne, die Gegenwärtigkeit des Seins mißachte, die wir in der Liebe erfahren (OG 470). Die Transzendenz gehört zum Wesen des Denkens, das immer auf ein anderes tendiert. Die Bejahung erzeugt nicht die Realität, sondern setzt sie voraus (EA 40). Das Denken ist auf das Sein hingeordnet, wie das Auge auf das Licht (EA 51). Ich behaupte etwas, weil es ist (EA 203). Das Realitätsproblem dreht sich bei Marcel hauptsächlich noch um die Frage, welcher Art die Realität sei (ECh 308) und welches Verhältnis zwischen Realität und Erscheinung bestehe: ob die Erscheinung die Realität mehr enthülle oder verhülle (E Ch 298).

„Diese Reaktion gegen den Idealismus hat sich allerdings zu Anfang innerhalb des Idealismus selbst entwickelt oder wenigstens innerhalb eines Denkens, das bis zu einem gewissen Grade idealistischen Kategorien Tribut zahlte“ (ECh 309). Der erste Teil des *Journal Métaphysique* zeugt dafür. Im Juni 1929 glaubte er den Rest des Idealismus überwunden zu haben: die Erkenntnis ist auf das Sein, auf die Sache, nicht bloß auf ihre Idee gerichtet (EA 36). Trotzdem gesteht er einen Monat später: „Im Grunde muß ich anerkennen, daß ich unter dem fortdauernden Einfluß des Idealismus nicht aufgehört habe, dem eigentlichen ontologischen Problem auszuweichen. Ich habe immer — darüber gebe ich mir Rechenschaft — eine innere Abneigung dagegen gehabt, nach der Seinskategorie zu denken“ (EA 38). Jedenfalls kann man die Realität nicht von außen betrachten wollen wie ein Gemälde; Erkenntnis läßt sich nur im Innern einer Realität erreichen (ECh 319). Mit dem Gegensatz von Innen und Außen kommen wir zu einer für Marcel's ganzes philosophisches Schrifttum „zentralen Unterscheidung“ und Voraussetzung, nämlich dem Unterschied von Problem (problème) und Metaproblem oder Mysterium (mystère) (RI 94).

„Zum Problem degradierte“ Philosophie

„Unterscheidung des Mysteriösen und des Problematischen. Das Problem ist etwas, dem man begegnet, das einem den Weg sperrt. Es ist ganz vor mir. Das Mysterium dagegen ist etwas, in das ich mich verwickelt (engagé) finde, in dessen Wesen es folglich liegt, nicht ganz vor mir zu stehen. Es ist, als ob in dieser Zone die Unterscheidung des in mir und des vor mir ihre Bedeutung verliere“ (EA 145, 169). Beim Problem gilt die Unterscheidung von einem entpersönlichten Subjekt einerseits, das wie der Zuschauer (spectateur) eines Schauspiels ganz unbeteiligt ist und von sich absieht — und andererseits einem Objekt (Problem), das ganz vor mir steht (Objectum), mich nicht einbezieht, von dem als Satz-Subjekt ich Prädikate aussage. Dem Rationalismus, für den die Ursache die Wirkung erklärt und der das Mysterium ausmerzt, ist in der Welt alles „ganz natürlich“. Diese Welt stellt ihm, weil die Ursachen nicht bekannt sind, eine Unmenge von Problemen, theoretische und technische. Aber da zerbricht auch die Persönlichkeit, schwächt sich die Seinsforderung ab und verzehrt sich das „Wunder“ (OG 468f.). „Die Zone des Natürlichen fällt mit der des Problematischen zusammen. Versuchung, das Mysterium in ein Problem umzuwandeln; zu einem Problem zu degradieren“ (EA 145). Weil ich mich nicht außerhalb des Seins stellen kann, gibt es kein „Seinsproblem“ oder „ontologisches Problem“ im eigentlichen Sinne und kann es nicht geben, sondern nur ein „Seinsmysterium“ (EA 145—149). „Ich wohne nicht einem Schauspiel bei“, diese Worte will ich mir täglich wiederholen. Eine grundlegende geistige Gegebenheit“ (EA 36).

Mysterien als Inhalt der Philosophie

Den Namen „Mysterium“²³ behält man meist den geoffenbarten Wahrheiten vor. Für Marcel ist alles Übernatürliche Mysterium, aber nicht jedes Mysterium übernatürlich. Es gibt ein „ontologisches Mysterium“, dem er eine eigene Abhandlung (OG) widmete. In diesem Bereich des „Meta-problematischen“ fällt die Unterscheidung des vor mir und in mir, des

²³ „Mystère“ zu unterscheiden von „secret“. Ein „secret“ habe ich und kann es mitteilen; das „mystère“ bin ich, es ist nicht-mittelbar und „exposable“ (EA 210, 233).

Innen und Außen weg (EA 308). „Ein Mysterium ist ein Problem, das nach und nach zu seinen eigenen Gegebenheiten vordringt, sie erobert und sich dadurch gerade als einfaches Problem überschreitet“ (OG 472).

„Ein Mysterium, das man der Reflexion aussetzt, wird sich unausbleiblich zum Problem herabmindern. Das ist besonders auffallend bei dem Problem des Übels“ (OG 472). Macht man das Übel zum Problem, dann betrachtet man es wie einen Fehler, eine Unordnung an der Maschine des Universums, vor die ich mich stelle, als ob ich von dieser Krankheit frei sei und außerhalb des Universums stünde (EA 145f., 250f., OG 472f.). So nehme ich eine völlig fingierte Stellung ein, die meiner wirklichen Situation nicht entspricht (RI 95). „Das Übel, das man lediglich feststellt oder betrachtet, hört auf das erlittene Übel zu sein, es hört ganz einfach auf, das Übel zu sein“, in das ich einbezogen, verwickelt bin (OG 473). Auch in der Liebe sieht man die Grenze zwischen dem „in mir“ und „vor mir“ sich verwischen (OG 472). Ein noch „unmittelbareres“ und „merkwürdigeres“ Beispiel eines Geheimnisses ist die innere „Begegnung“ mit einem Menschen, den man wie viele andere trifft, der aber mehr als die andern einen tiefen, ja unbegrenzten inneren Widerhall, eine einzigartige intime Verwandtschaft in mir findet. Eine solche Begegnung ist eine Realität, „deren Wurzeln sich jenseits des eigentlich Problematischen einsenken“, „etwas, das ich im Zentrum meiner selbst fühle“, von dem ich abhängе, das mich umhüllt, das ich nicht von außen als Problem befragen kann (OG 473f.). Ähnlich gibt es ein Mysterium der Erkenntnis (OG 472) und der Freiheit (RI 95).

Während man beim Problem von einem Zugang sprechen kann, von Fortschritt in der Erkenntnis und von Zerlegung in Teile, ist das beim Mysterium nicht möglich (EA 146). Beim Mysterium finde ich mich in eine Ordnung gebunden, die nicht Objekt und System für mich werden kann, sondern nur für ein Denken, das mich übersteigt und mit dem ich mich nicht identifizieren kann (RI 96). Die Wissenschaften mögen es mit Problemen zu tun haben, für die Philosophie sind nur die Mysterien von Wichtigkeit. An diese kann aber die gegenständliche Erkenntnis nicht heran.

Unzulänglichkeit rationalen Denkens für die Philosophie

Das gegenständliche Denken ist ähnlich dem Sehen ein Haben. Das Subjekt hat Gegenstände im Bewußtsein, die ähnlich der empirischen Welt ein System bilden können. Da werden einzelne Gegenstände (als Problem) aus ihren natürlichen Zusammenhängen herausgelöst, gewissermaßen in einen abstrakten und isolierten Raum gestellt, wie ein Gemälde betrachtet, durch Beobachtung und Konstatierung Auskünfte über sie gesammelt. In der Sprache urteilt man über sie und legt ihnen als Satz-Subjekten bestimmte Prädikate zu. Die Erkenntnis wird da zur Technik gemacht, die Probleme lösen soll (EA 149). Wie die äußeren Gegenstände macht man auch das Ich zu einem Gegenstand, objektiviert es zum Träger von Gedanken. So wird aus dem dynamischen Ich-Subjekt (je) ein substantielles Ich-Objekt (moi). Die Erkenntnisfunktion spielt zwischen zwei Gegenständen, die sich wie Spiegelndes und Gespiegeltes verhalten. Wie irreführend dieses gegenständliche Denken ist, zeigt sich schon darin, daß das Unzerlegbare zerlegt und das konkrete Ich verallgemeinert und entpersönlicht wird. Von Anfang an erklärte sich Marcel gegen einen solchen rationalen Begriff des Denkens, als ob dieses die Struktur des Realen objektiv definieren und darüber bestimmen könne (ECh 318). „Denken, Formulieren, Urteilen ist im Grunde immer Verraten“ (ECh 304). Zumal der Wert des deduktiven Denkens steht bei ihm nicht hoch. „Nichts wäre trüge-

rischer als der Glaube an den Wert der Deduktion“ (HV 27), sie kann höchstens Wesenheiten, niemals Existenzen erfassen. Einen Übergang zur Objektivität glaubt er nur dann vollziehen zu können, wenn man ihn von Anfang an dem Denken zuerkennt (EA 40).

Dem „Man“ verfallen

Jenes allgemeine, abstrakte und entpersönlichte Erkenntnissubjekt, das Subjekt der Erkenntnistheorie, die in der Erkenntnis eine Technik sieht und sich auf „Erkenntnis im allgemeinen“ stützt, etwa ein transzendentes Bewußtsein im Sinne Kants, ist Marcel's Man (l'on). War das Man bei Heidegger das Dasein der Alltäglichkeit, bei Sartre die ungezählte und ungegliederte Vielheit der Blicke, so ist es bei Marcel (ähnlich Jaspers' Bewußtsein überhaupt) der allgemeine Gedanke, der Mensch der Erkenntnis-technik, der von Resultat zu Resultat fortschreitet, das Subjekt der Erkenntnislehre, die in der Verherrlichung der Technik und des „Mannes auf der Straße“ (n'importe qui) endet. Solche „Demokratisierung“ der Erkenntnis ist im Grunde ihr Ruin (EA 182). „Es ist klar, das Man ist eine Fiktion“, die für real genommen wird (EA 184).

Subjektiver Zugang zum Mysterium (durch reflexives Denken)

Wie komme ich dann aber zur Gewißheit und zur Behauptung des Metaproblematischen, das doch eine Idee, ein Gedankeninhalt ist? Marcel behauptet „kategorisch“: „Das Metaproblematische behaupten, heißt, es als unzweifelhaft wirklich behaupten, als etwas, an dem ich ohne Widerspruch nicht zweifeln kann“ (OG 474). Zum Mysterium kommt man aber nicht, wie zu andern Gedankeninhalten, durch einen gewissen „Extrakt“ oder durch „Abstraktion“ aus der Erfahrung, sondern nur „durch ein Verhalten, das uns von der Erfahrung befreit oder löst. Wirkliche Befreiung, wirkliche Loslösung“ (OG 475). Dem Mysterium begegnet man, ergreift es durch einen positiven Akt des Geistes, eine eigene Art Intuition; nicht für sich, sondern durch gewisse Erfahrungsweisen, worüber sie reflektiert. Als Stoff der Reflexion soll das durchdacht werden, was vorher nur gelebte Erfahrung (expérience vécue) war (ECh 319).

An Stelle des gegenständlichen Denkens in der Philosophie setzt Marcel ein „denkendes Denken“ (RI 21), „reflexives Denken“. In der Reflexion über die logische Reflexion (des gegenständlichen Denkens) komme ich nämlich zur Einsicht, daß das Ich nicht ein Gegenstand mit zusammenhanglosen und abstrakten Bestimmungen, sondern ein Konkretes, Individuelles, Personales, eben ein nicht objektivierbares Sein ist. So gelange ich zur innerlichen Wiederaufnahme oder Wiederherstellung des Konkreten. Es ist „zweite Reflexion“ oder „Reflexion in zweiter Potenz“ (EA 170/71).

Sammlung des Philosophen

Für die Wiederherstellung des Ganzen und Konkreten im reflexiven Denken bedarf die Philosophie einer inneren seelischen Sammlung (recueillement), in der allein sich die Befreiung von der Erfahrung vollzieht und deren einzig der Mensch fähig ist. „Ich für meinen Teil bin überzeugt, daß es keine mögliche Ontologie gibt, d. h. keine noch so entfernte Erfassung des ontologischen Mysteriums, wenn nicht durch ein Wesen, das fähig ist sich zu sammeln“ (OG 475). Während wir dem Problem gegenüber einen inneren Spannungszustand empfinden, ist die Sammlung gegenüber dem Mysterium eine Entspannung (EA 164). Es ist „Hingabe an — Entspannung

in Gegenwart von“ — ohne angebbares folgendes Substantiv. „Im Schoße der Sammlung nehme ich Stellung zu meinem Leben“, „hier taucht der Zwischenraum zwischen meinem Sein und meinem Leben auf. Ich bin nicht mein Leben“. „Die Sammlung ist ganz gewiß dasjenige in der Seele, welches am allerwenigsten anschaulich ist“, kein Betrachten von etwas, auch keine Intuition im gewöhnlichen Sinne, vielmehr „ein Ergreifen, eine innere Wiederherstellung“ (OG 475), „eine Gewißheit, die die ganze Entwicklung des Denkens, selbst des diskursiven, unterspannt“, „eine Bewegung der Umkehr“, eine innere Selbstbegegnung der konkreten Person. Die Philosophie ist gerade diese zweite Reflexion (OG 476).

Heiligkeit und Metaphysik

Die zweite Reflexion ist Anteil jedes Einzelnen. Ihr Subjekt ist der Gegensatz zum Man (EA 182). Solche Erkenntnis fordert vorausgehende Aszese. „Die Dunkelheit der äußeren Welt ist nur eine Funktion meiner eigenen Dunkelheit für mich, keine innere Dunkelheit der Welt“ (EA 13). An das unerschöpfliche Konkrete im Zentrum der menschlichen Realität oder Bestimmung kann man nur mit dem Jungfräulichen in sich herankommen, und das muß erst von den es überdeckenden Schlacken und Ablagerungen durch lange mühselige Reinigung befreit werden (RI 91f.). So schmiedet man sich das dialektische Instrument für das philosophische Denken (RI 92). In ihrer Fülle schenkt sich die Erkenntnis nur dem, der sich ihrer würdig gemacht hat. Diese Aszese und Reinigung besteht an erster Stelle in der allmählichen Befreiung von einer nur kritischen und mit Einwänden arbeitenden Reflexion (EA 281). War das Subjekt der objektiven Erkenntnis „Zuschauer“, so ist das Subjekt der Sammlung der „Heilige“. Zwei verschiedene Arten der Lossagung: Beim Zuschauer ist es reale Flucht aus der Wirklichkeit, beim Heiligen Lossagung im Innern der Realität selbst, Ausschluß jeder neugierigen Betrachtung des Universums (EA 25). Marcel kann wohl sagen, daß seine Philosophie mehr zur Religion als zur Wissenschaft hin konvergiere (ECh 318). Sie arbeitet nicht mit unpersönlichem gegenständlichem Denken (penser), dem nur die Strukturen oder Wesenheiten, keine Existenzen zugänglich sind, sondern mit „Denken an“ (penser à), das in „An-denken“ oder in „Andacht“ sich dem Sein konkreter Existenzen naht und stets persönlich ist (EA 41f.).

III. Sein und Haben (Marcel's Ontologie)

Grundlegend für seine Ontologie scheint Marcel die Unterscheidung von Sein und Haben (EA 223ff.). Wie in der Neuzeit das Problem das Mysterium verdrängte, so schwand im allgemeinen der modernen Philosophie auch der Sinn für das Sein (l'être) zugunsten des Habens (l'avoir), das mit dem Problematischen und Technischen zusammenhängt (EA 252). Die bisherigen Seinsphilosophien mit ihrer angeblichen „Versachlichung“ des Seins will Marcel ersetzen durch eine Ontologie ohne solche Versachlichung und ohne die „suspekten Kategorie der Substanz“ (E Ch 318).

Das Haben

Das „Haben“ ist ein vieldeutiger und dunkler Begriff (EA 218). Ähnlich dem Problem bezieht es sich auf Dinge, die zu mir äußerlich und von mir unabhängig sind. Ich bin ihr Eigentümer, kann über sie verfügen, sie übertragen, habe Macht über sie (JM 301; EA 119, 225). Marcel unterscheidet: 1)

Avoir-possession, besitzendes Haben: ich habe ein Fahrrad. Solches Haben gibt es nur dort, wo Innen und Außen gelten und in Spannung stehen (EA 215, 232, 235). 2) Avoir-implication, einbegreifendes Haben ein Körper hat Eigenschaften; diese sind dem Körper innerlich oder wenigstens im Innern verwurzelt (EA 232).

Haben bedeutet, für sich haben und behalten (z. B. ein Geheimnis), was man auch ausliefern und verraten könnte (EA 233). Zu jedem Haben gehört ein Quid, das einem Qui gehört; ein Qui ist als Zentrum des Habens auf ein Quid bezogen (EA 219, 230). Das Haben ist eine Funktion der Zeit (EA 236). Weil die im Haben liegende Dauer des Qui und des Quid bedroht ist, klammern wir uns an das Quid, suchen es uns zu inkorporieren, mit ihm eine Einheit zu bilden, verzweifelt und vergebens (EA 237). Das Quid kann zerstört werden und ist deshalb Zentrum der Angst (EA 235). Prototyp des Habens ist jenes, dessen Qui ich selbst bin. Aus dem „Ich habe“ bezieht alles Haben seine Kraft (EA 231).

„Habe“ ich meinen Körper? (Inkarnation)

Der erste, besonders typische Fall und zugleich Grenzfall des Habens, das „absolute Haben“, ist meine Beziehung zu meinem Körper (EA 214, 237). Über die anderen Dinge habe ich nämlich Macht nur mittels meines Körpers (EA 219). „Mein Körper ist absoluter Vermittler“ zwischen mir und der Wirklichkeit (EA 14). Wenn schon alle gehabten Dinge zu mir Beziehung haben, mir nicht ganz äußerlich sind und Macht auf mich ausüben, dann besonders mein Körper, der mir trotzdem entrinnt. Er tyrannisiert mich in dem Maße, wie ich Anhänglichkeit an ihn habe; ich sauge mich in den Körper auf, er verschlingt mich (EA 239). In der ursprünglich besessenen Sache annulliere ich mich. Mein Körper und meine Instrumente unterdrücken mich in dem Maße, wie ich sie besitze, und zwar um so mehr, je passiver und untätiger dieser Besitz ist (EA 240).

Nicht das Cogito Descartes' (RI 90f.), sondern die „Inkarnation“ des Ich ist die „Grundtatsache“ von Marcel's Metaphysik. „Inkarnation, die zentrale Gegebenheit der Metaphysik. Inkarnation, die Situation eines Seienden, das sich als an einen Körper gebunden erscheint, eine sich selbst nicht durchsichtige Gegebenheit: Gegensatz zum Cogito. Von diesem Leib kann ich nicht sagen, er sei Ich, noch er sei nicht Ich, noch er sei für mich. Im ersten Anlauf findet man hier den Gegensatz von Subjekt und Objekt überstiegen... Eine Situation, die grundlegend ist und nicht in Schärfe beherrscht, bemeistert und analysiert werden kann“ (EA 11f.; RI 90).

Die Beziehung des Ichs zum Körper ist nämlich kein eigentliches Haben. Gerade weil mein Körper zwischen mir und der Wirklichkeit steht, kann ich ihn mir nicht zum Gegenstand machen wie einen anderen Ausschnitt aus der Wirklichkeit, kann mich nicht von ihm als Objekt unterscheiden (EA 15). Deshalb ist er mir unzugänglich. Die empirische Sicht gibt mir meinen Körper nicht als meinen (mon corps), sondern nur als diesen Körper (ce corps-ci). Als meinen Körper habe ich ihn nur durch das Gefühl. Da ist eine Quelle radikaler Irrationalität (EA 157). Die Gemeinschaft von mir und meinem Körper kann ich nicht zerlegen: ich und mein Körper. Sonst denke ich mein Verhältnis zum Körper zu sehr in Analogie zu meinem Verhältnis zu Instrumenten (EA 15). Über den Körper kann ich nicht wie über ein Instrument verfügen. Wer durch Selbstmord so über ihn verfügt, zerstört das Instrument und macht es unverfügbar. „Ich kann also nicht sagen, daß ich einen Körper habe, aber die geheimnisvolle Beziehung, die mich mit meinem Körper verbindet, ist die Wurzel aller andern Möglichkeiten des

Habens“ (EA 122). Sofern nicht Objekt für mich, ist also mein Körper mein Ich selbst. Soll ich also sagen: ich bin mein Körper? Das wäre Materialismus. Ich bin nicht identisch mit ihm. Sonst wäre mein Körper und ich nicht. Eher kann ich sagen: ich bin mein Leben. Denn leblos ist es nicht mein Leib, sondern mein Kadaver (EA 126). Mein Verhältnis zu meinem Körper, das „Leib-Seele-Problem“ ist also ein zum Scheinproblem degradiertes Mysterium.

„Es muß ein Sein geben“

Als „beherrschend“ für seine philosophische Entwicklung nennt Marcel an erster Stelle das Seinsbedürfnis (*l'exigence de l'être*), auch „*l'appétit ontologique*“ genannt (EA 55, RI 192). „Wenn wir uns Mühe geben, die Seinsforderung unentstellt auszudrücken, so wird sie etwa folgendermaßen lauten: es muß ein Sein geben oder es müßte eigentlich ein Sein geben — es muß so sein, daß sich nicht alles auflöst in ein Spiel aufeinander folgender und flüchtiger — das letztere Wort ist wesentlich — Erscheinungen“ ...; „an diesem Sein, an dieser Realität, möchte ich unbedingt irgendwie teilhaben — und vielleicht ist diese Forderung selbst schon in gewissem Grade ein Teilhaben, wenn auch noch unentwickelt“ (OG 469). Die gesamte moderne Philosophie neigte zur Ablehnung der Seinsforderung, indem sie bald an der Erkennbarkeit des Seins zweifelte (Agnostizismus), bald das Sein und die Seinsforderung als „verjährteten Dogmatismus“ leugnete (Idealismus). Wie den Idealismus lehnt Marcel auch den Agnostizismus ab (EA 38). Wer durch einen diktatorischen Akt die Seinsforderung zum Schweigen bringt, verstümmelt das geistige Leben an seiner Wurzel (OG 470).

Das Sein ist ein Mysterium

„Die ontologische Forderung ausdrücken heißt zunächst, mich in ein Labyrinth von Problemen verirren: Ist das Sein? Was ist das Sein?“ Indem ich diese zwei Fragen stelle, tut sich wie ein Abgrund eine dritte Frage auf: „Ich, der ich über das Sein Fragen stelle, — kann ich denn sicher sein, daß ich bin?“ Und weiter: „Wer bin ich, der ich über das Sein Fragen stelle? Welche Eignung habe ich, um diese Nachforschungen anzustellen? Wenn ich nicht bin, — wie kann ich hoffen, sie zum Ziele führen zu sehen? Und selbst zugegeben, daß ich bin — wie kann ich Gewißheit gewinnen, daß ich bin?“ (OG 470f.).

Damit ich die Frage nach dem Sein als Problem behandeln könnte, müßte mein Ich sich außerhalb dieses Problems halten können. Tatsächlich ist aber mein Ich, das fragt, selbst mit in die Frage einbezogen. Man kann die Frage nach dem Ich und dem Sein nicht trennen. Das „Ich bin“ ist ein unteilbares Ganzes. „Das ontologische Problem stellen, das heißt: sich fragen über die Totalität des Seins und über mich selbst als Totalität“ (OG 470f; EA 180ff.).

„Das Sein ist das, was Widerstand leistet gegenüber einer erschöpfenden Analyse, die sich auf die Gegebenheiten der Erfahrung richtete“ (OG 469). Vom Sein gibt es keine Erfahrung (EA 37). In der Ordnung des Seins versagt alle Technik (EA 252). Auch nicht im *Cogito Descartes'* liegt die Lösung. Das *Cogito* ergibt höchstens ein Denksubjekt als Instrument objektiven Erkennens. Nein, die Lösung liegt im „Ich bin“. Dieses ist „eine Behauptung, die ich eher bin als daß ich sie ausspreche“. Eine Behauptung, „für die ich vielmehr Sitz als Subjekt“ bin.

Mein Fragen nach Sein setzt Sein und mich als Teilnahme am Sein voraus. „Ich richte mich also auf die Setzung oder die Erkenntnis einer Teilnahme, die eine Subjekt-Wirklichkeit besitzt; diese Teilnahme kann laut Defi-

nition nicht ‚Objekt‘ des Denkens sein — sie gilt jenseits der Welt der Probleme: sie ist meta-problematisch“. „Ein Meta-Problematisches setzen, heißt, den Primat des Seins vor der Erkenntnis denken (nicht des behaupteten Seins, sondern vielmehr des sich behauptenden Seins), d. h. erkennen, daß die Erkenntnis in das Sein eingehüllt ist, daß sie ihm in gewissem Sinne immanent ist“ (OG 472). M. a. W. das Denken ist im Innern der Existenz, ist selber eine Existenzweise (EA 35). Im reflexiven Erkennen ist mir das Sein und bin ich mir selbst als Teilnahme am Sein gegenwärtig. Da das Sein den Erkenntnisakt selbst trägt, kann es nicht objektiviert werden. Es ist ungegenständlich, individuell, ja personal. Es handelt sich m. a. W. beim Sein nicht um ein Problem, sondern um ein Mysterium. In der Begegnung mit dem Mitmenschen wird es erfahren. Das Sein als „das unerschöpfliche Konkrete“ kann nicht „die Funktion einer Gegebenheit“ ausüben, kann nicht konstatiert, berechnet und beherrscht, sondern „nur anerkannt“ (reconnu) oder besser noch, „nur begrüßt (salué) werden“ (RI 96). „Die konkreten Zugänge zum ontologischen Mysterium werden keineswegs in dem Register des logischen Denkens zu suchen sein..., sondern vielmehr in der Aufhellung gewisser streng geistiger Gegebenheiten wie die Treue, die Hoffnung, die Liebe“ (EA 173).

Existenz bedeutet „absolute Gegenwart“

Nach Sein fragen, heißt, nach dem „Ich bin“, also nach Existenz fragen. Die Existenz ist eine bestimmte Art des Seins. Ob es die einzige ist oder ob etwas sein kann, ohne zu existieren, etwa die Vergangenheit, ist problematisch (EA 50). Aber was ist Existenz? Wie bei Jaspers ist sie „nicht charakterisierbar“, ist kein mit Prädikaten zu belegendes Subjekt (JM 320). Sie kann eben nicht Gegenstand werden, wie die begrifflichen Bestimmungen eines Dinges. Es gibt keine abstrakte Existenz, keine Idee der Existenz. Das hieße die Existenz als eine Pseudowesenheit betrachten. Vielmehr besteht „eine unlösbare Einheit von Existenz und Existierendem“ (JM 313). Marcel versteht Existenz eher noch im Sinne des traditionellen Daseinsaktes. Sie ist das Gegenwärtigsein eines Gegenstandes, ja „absolute Gegenwart“ (JM 321). Existenz ist an einem Gegenstand „die Art des Gegenwärtigseins“ für den Betrachter, „die geheimnisvolle Macht der Selbstbehauptung“ (JM 310).

Daß es Existenz gibt, ist für Marcel zweifellos. Wir fühlen Existenz und erfahren sie in Liebe, Treue und Hoffnung. Wenn ich von einer Sache sage, sie existiere, betrachte ich diese Sache immer als mit meinem Körper verbunden, als fähig, so unmittelbar wie möglich mit meinem Körper in Kontakt zu treten. Nur mein Körper ist mir ja unmittelbar gegenwärtig (EA 9). Existenz, Bewußtsein seiner als existierend und Bewußtsein seiner als inkarniert kann man nicht trennen. Den Gesichtspunkt der Existenz an die Wirklichkeit anlegen kann deshalb nur eine inkarnierte Person. Weil ich meinen Körper aber unmöglich als nicht-existierend denken kann, kann ich die Existenz der Außenwelt nicht als zweifelhaft (Problem) behandeln wollen. Die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe ist keine wesentlich andere als die der Seele mit den andern existierenden Dingen (EA 10). „Die Existenz einer Sache behaupten, heißt nicht nur behaupten, sie gehöre demselben System an wie mein Körper, sondern sie sei irgendwie mir wie mein Körper verbunden“ (EA 11). Eigentlich existieren für Marcel also nur inkarnierte Personen. Das Sein muß sich in einer konkreten Person verkörpern, und diese wieder verwirklicht sich nur in der Kommunion des Ich mit andern, mit einem Du.

Menschliches oder göttliches Recht über das Leben?

Von Prof. Dr. Seelhammer, Trier

In der Zeit der Weltkriege und Atombomben und Konzentrationslager steht das menschliche Leben nicht hoch im Kurs. Man verfügt darüber wie über eine Sache, die einem gehört und nicht allzu großen Wert hat. Wenn wir hören, wieviele Millionen im letzten Krieg ihr Leben verloren haben, so finden alle das schrecklich und bedauerlich, aber es läßt sie im tiefsten kalt, weil sie ja noch leben. Die Berichte über die Konzentrationslager erschrecken viele, aber wenige tun etwas dagegen, sondern sind froh, daß es sie nicht getroffen hat. Wo jedoch das eigene Leben unmittelbar bedroht ist, sei es durch gewaltsame Einwirkungen von außen, sei es durch Krankheit, wehrt sich der Mensch gegen die Vernichtung. Man findet nicht viele Menschen, die gern sterben, wenn es wirklich ernst wird. Wie oft stehen wir ohnmächtig und betrübt dabei, wenn ein Menschenleben dahinschwindet, weil kein Arzt mehr ein Heilmittel weiß. Wie empört es uns, wenn jemand sich anmaßt, über Leben und Tod anderer nach seinem Gutdünken entscheiden zu können. Alle diese Umstände lassen den Menschen erkennen, daß sein Leben zwar sein allerpersönlichster Besitz ist, daß er aber doch nicht einfach Herr darüber ist. Neben dieser Tatsache, an der keiner vorbeikommt, steht die Frage, welches Recht der Mensch über das Leben hat. Im Grunde sind drei Fragen zu unterscheiden:

1. Welches Recht hat der Mensch über sein eigenes Leben?
2. Welches Recht hat der Mensch über fremdes Leben?
3. Welches Recht hat die Autorität über das Leben?

I.

Das Recht Gottes

Suchen wir als Christen die rechte Antwort auf diese Fragen, so finden wir sie in der Lehre der Kirche, die in den vergangenen Jahren so oft als Einzige den Zeitirrtümern entgegengetreten ist. Die kirchliche Lehre über das menschliche Leben finden wir in den Glaubensquellen: der Hl. Schrift und der Überlieferung. Die Hl. Schrift führt alles Leben in der Welt, also auch das menschliche, auf Gottes Schöpfungstat zurück, wenn sie Gen. 2,7 berichtet: „Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde; er bildete einen Leib aus Erde und hauchte ihm den Odem des Lebens ins Angesicht. So wurde der Mensch ein lebendiges Wesen.“ Das menschliche Leben ist nicht ein Teil des göttlichen Lebens, sondern von ihm hervorgebracht, ihm zwar ähnlich, aber doch verschieden von ihm. Es hat in sich die Gesetze, die Gott hineingelegt hat. Kein Mensch kann ihm eine andere Ordnung und einen anderen Wert geben. Prinzip oder Kraftquelle des Lebens ist die geistige Seele. Aber nicht nur sie, auch der Leib, also der ganze Mensch, ist von Gott geschaffen. Ob der Leib eine lange Entwicklung durchgemacht hat oder unmittelbar von Gott gebildet worden ist, macht keinen wesentlichen Unterschied, denn wo der Mensch

erscheint, unterscheidet er sich klar vom Tier eben durch seine Geistseele. Ist das Leben von Gott geschaffen, dann steht es auch weiterhin in seiner Verfügungsmacht und zwar absolut. Was der Mensch schafft, ist nach seiner Fertigstellung weitgehend von ihm unabhängig. Es kann auch ohne den menschlichen Willen weiter bestehen. Was aber Gott schafft, kann ohne seinen erhaltenden Willen nicht im Dasein bleiben. Gott hat mithin über alles Geschaffene, also auch das menschliche Leben, ein volles Herrschaftsrecht. Er braucht darüber niemand Rechenschaft zu geben, denn es ist niemand, der ihm gleich oder ebenbürtig wäre. Was für ein Leben einem Menschen zuteil wird, darüber kann er selber nichts bestimmen, es kann sein, daß dieses Leben schwer wird, wie wir es alle Tage erfahren, aber darum hat er noch kein Recht zu sagen: ich bin nicht gefragt worden, ob ich leben will, und dieses Leben will ich nicht und mache ihm ein Ende.

Für Gott ist die Erhaltung des Lebens nicht schwerer als die Erschaffung, es bedarf zu beidem derselben Allmacht Gottes. Vgl. das Wort des hl. Augustinus: „Die tägliche Erhaltung des Lebens so vieler Menschen ist ein größeres Wunder als die Erweckung einiger von den Toten.“ Mit der gleichen Macht vermag Gott aber auch in den Ablauf des Lebens einzugreifen. Gott kann das Leben geben und nehmen wann er will. Aber Gottes Wille ist nicht ungeordnet wie menschliche Willkür, sondern entspricht seinem Wesen. Gott hat die Gesetze der natürlichen Ordnung geschaffen und läßt sie als *causae secundae* wirken, er greift nicht ohne Grund darin ein. Der Tod des Menschen hat also auch stets seine natürlichen Ursachen. Wir erkennen sie aber nicht immer und sagen dann wohl: es stirbt jemand plötzlich, unerwartet. Die Ursachen sind dann von Gott so gefügt und gewollt, in seinem ewigen Vorsehungsplan, genau so wie er auch die Kunst des Arztes zur Heilung einer Krankheit benutzt. Gott kann aber auch, weil er Herr des Lebens ist, das vernichtete Leben wiederherstellen, also einen Toten wieder erwecken zum Leben. Wir haben einige sicher bezeugte Berichte über Totenerweckungen. Es sind nur wenige und sie bedeuten keine Gefahr für die allgemeine Gültigkeit der Naturgesetze. Wenn jemand irgendwo wieder zum Leben erweckt wird, dann hat Gott nicht nur das Wohl dieses Einzelnen im Auge, sondern das Interesse des Reiches Gottes.

Der Tod ist die Auflösung der Verbindung von Leib und Seele, also etwas der natürlichen Ordnung Entsprechendes. Wenn aber in der Hl. Schrift der Tod als Folge der Sünde bezeichnet wird, dann ist das nach der Lehre der Kirche so zu verstehen, daß die ersten Menschen auch von Natur sterblich, aber durch eine besondere Anordnung Gottes vom Tode befreit waren. Es war dies eine der sogenannten außernatürlichen Gaben. Diese sind aber mit der ersten Sünde verlorengegangen und nicht wiederhergestellt worden, weil sie nicht wesentlich sind für das Heil. So ist in der Tat der jetzige Zustand, nämlich das Sterbenmüssen, eine Folge der Sünde, weil ohne die Sünde die Menschen vor dem Tod bewahrt bleiben sollten.

Das Recht des Einzelnen

Aus der Lehre, daß Gott das menschliche Leben geschaffen hat, ergibt sich, welches Recht bzw. welche Aufgabe der Mensch dem Leben gegenüber hat. Wenn es Gott als dem Schöpfer gehört, so ist es heilig und erheischt Ehrfurcht. Ist der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, so ist dies der tiefste Grund seiner Menschenwürde. Das Leben kann daher nicht Gegenstand bloßer Nützlichkeits-erwägungen sein, weder in der Frage der Zeugung noch der Vernichtung des Lebens.

Die Tatsache, daß jeder Mensch in sich die Kraft zur Zeugung neuen Lebens trägt, gibt nicht das Recht, nach Willkür davon Gebrauch zu machen. Dies darf vielmehr nur geschehen im Rahmen der göttlichen Ordnung, die für den Menschen durch das physische und moralische Gesetz bestimmt ist. Die der menschlichen Lebensstufe entsprechende Ordnung der Fortpflanzung des Lebens ist nicht die zufällige triebhafte Begegnung, sondern die volle Lebensgemeinschaft in der Ehe. Dann ist jede Zeugung außerhalb der Ehe gegen Gottes Ordnung und Recht, folglich Sünde, ganz gleich, ob sie stattfindet aus Willensübereinstimmung zwischen Mann und Frau, oder aus brutaler Gewaltanwendung, ob egoistischer Lustgewinn der Beweggrund ist oder biologische und eugenische Überlegungen. Der Mensch steht zwar nach christlicher Lehre wesentlich über dem Tier, aber er ist deshalb doch nicht unabhängig und selbstherrlich, er bleibt als Geschöpf von Gottes Gesetzen abhängig. Die Benutzung der in ihm liegenden Kräfte gemäß dem Willen Gottes ist ihm als sittliche Aufgabe gestellt.

Auch die Ehe gibt dem Menschen nicht unumschränkte Verfügungsmacht über die Weckung neuen Lebens oder dessen Verhütung. Die Zeugung bleibt auch hier an die Ordnung der Natur, die von Gott ist, gebunden. Die göttliche Ordnung wird nicht gewahrt, wenn die physischen, biologischen Gesetze verletzt werden. Darum ist auch in der Ehe alle Geschlechtsgemeinschaft, die wider-natürlich das immanente Ziel, die Lebensweckung, verhindert, gegen Gottes Ordnung und deshalb Sünde. Dem ehelichen Recht der Zeugung entspricht aber nicht einfach auch eine absolute Pflicht, davon Gebrauch zu machen. Eheleute dürfen in beiderseitigem Einverständnis darauf verzichten. Dieser Verzicht schließt dann das zur Zeugung geeignete naturgemäße geschlechtliche Verhalten und erst recht dessen Mißbrauch aus. Weil ferner die Weckung neuen Lebens auch die Pflicht der Sorge für dieses nach sich zieht, so hat moralisch gesehen das Recht auch seine Grenzen. Wer z. B. nicht für die Kinder sorgen will, hat auch moralisch kein Recht sie zu zeugen, und wer nur drei versorgen und erziehen kann, ist nicht berechtigt, zehn zum Leben zu erwecken. Wenn auch die Gemeinschaft ein Interesse und eine gewisse Pflicht der Mitsorge hat, so bleibt die erste Pflicht bei den Eltern, und es widerspräche der natürlichen Ordnung, die ganze Sorge auf die Gemeinschaft abzuwälzen.

Das freie Tun des Menschen trägt also mit dazu bei, daß neues Leben entstehen kann. Ist aber einmal Leben da, so können Menschen nicht mehr

frei darüber verfügen. Das gilt auch schon für das Leben des ungeborenen Kindes. Das Kind im Schoße der Mutter ist nicht einfach ein Teil von ihr, sondern Mensch und als solcher Rechtssubjekt.

Wenn Gott allein der absolute Herr über das Leben ist, dann kann auch er allein über Leben und Tod des ungeborenen Kindes bestimmen¹. Damit sind wir bei einer Frage, die in unseren Tagen wieder sehr aktuell ist:

Gibt es Fälle, in denen es erlaubt ist, das ungeborene Leben zu vernichten?

Diese Frage ist in den letzten Jahren wieder viel in der Öffentlichkeit behandelt worden von Menschen, denen es ernst darum zu tun war, und von unverantwortlichen Elementen. Wenn die Diskussion um den § 218 St. GB. sogar ganze Spalten in illustrierten Zeitschriften füllte, muß man wohl sagen, daß diese Art der Behandlung nicht mehr dem Ernst der Angelegenheit entspricht. Die gewaltsame Loslösung des werdenden Menschen vom Leben seiner Mutter ehe er selbständig leben kann, bleibt eine Vernichtung des Lebens, eine Tötung, auch wenn man den harmlos klingenden Namen Schwangerschaftsunterbrechung dafür gebraucht. Da bei günstigen Bedingungen nach dem 7. Monat das Leben außerhalb des Mutterschoßes selbständig weiter bestehen kann, so ist die Einleitung einer Frühgeburt nicht mit dem Versuch der Tötung der Leibesfrucht gleichzusetzen.

Die Gründe, die eine Vernichtung des keimenden Lebens befürworten, lassen sich in 4 Gruppen einteilen, die hier noch einmal angedeutet werden.

1. Eugenische und rassische Gründe. Sie besagen: um zu verhüten, daß Kinder zur Welt kommen, die erbkrank, körperlich oder geistig minderwertig sind oder aus einer Verbindung verschiedener Rassen stammen — etwa der arischen und der ostischen — soll ein medizinischer Eingriff vorgenommen werden, infolgedessen das Kind nicht ausgetragen wird, also vor der Geburt stirbt.

Dazu ist zu sagen: Die Sorge um den gesunden Nachwuchs ist eine sehr ernste Angelegenheit, die von allen Verantwortlichen zu fördern ist. Nur erbgesunde Menschen sollten neues Leben zeugen, denn es gibt auch eine Verantwortung vor dem kommenden Geschlecht. Wir erleben ja immer wieder, welche Belastung für den Einzelnen und die Gemeinschaft Menschen bedeuten, die mit einer Erbkrankheit behaftet sind, und soweit wir können, sollen wir helfen, die Ursachen neuer Leiden verhindern. Die Erbwissenschaft ist aber nicht imstande, im voraus festzustellen, wieviele und welche Kinder anormal sein werden, weil beim Menschen die hierfür notwendigen vielen Versuche, die im Tier- und Pflanzenreiche gemacht werden können, nicht möglich sind. Es wäre schlimmster Mißbrauch der menschlichen Würde, wenn man die im Pflanzen- und Tierreich angestellten Versuche zur Zuchtveredelung auf den Menschen anwenden wollte, weil dadurch die menschliche Eigenart, nämlich seine Persönlichkeit

¹ Vgl. das gute Schriftchen von Dr. K. Elmar Fecht: Um das Leben der Ungeborenen, Münster 1949.

geleugnet würde. Derartige Maßnahmen wären außerdem Eingriffe in die Rechte Gottes, da in christlicher Sicht bei der Zeugung der eigentliche Lebensspender Gott ist, der sich freilich der von ihm gewollten zweiten Ursachen, nämlich der Eltern, bedient. Somit wären es Versuche, die göttliche Weltlenkung und Ordnung durch menschliche Klugheit zu korrigieren. Wenn ferner das ungeborene Kind schon eine Person ist und Rechte hat, so gilt das auch für das mit Krankheit behaftete, das erste Recht aber ist das Recht auf Leben².

2. Medizinische Gründe sprechen für die Schwangerschaftsunterbrechung, wo das Leben der Mutter durch das Austragen und die Geburt des Kindes bedroht erscheint. Durch einen frühzeitigen Eingriff soll das Leben des Kindes vernichtet und dadurch das der Mutter gerettet werden. Ohne Zweifel ist es ein harter Fall, wenn die Mutter über der Geburt stirbt. Daraus mag viel menschliches Leid folgen. Aber heute ist Gott sei Dank die ärztliche Kunst soweit fortgeschritten, daß sie in den allermeisten derartigen Fällen die Mutter am Leben erhalten kann, ohne das Kind künstlich zu töten, wenn man auch dessen Tod nicht verhüten kann³. Läßt man aber den Tod aus seinen natürlichen Ursachen zu, ohne ihn selbst herbeizuführen, so ist das sicher keine Tötung, mithin aus wichtigen Gründen erlaubt. Könnte aber die Mutter gerettet werden durch Eingriffe in das Leben des Kindes, so möchte das zwar einer oberflächlichen Beurteilung erlaubt und wünschenswert erscheinen, es wäre aber dennoch Anmaßung eines Rechtes, das keinem Menschen zusteht, denn das Kind hat kein Unrecht begangen, zu dessen Sühne sein Leben von ihm gefordert werden könnte. Die Mutter befindet sich nicht in Notwehr gegen einen ungerechten Angriff, gegen den man sein Leben schützen kann, auch wenn das des anderen zugrunde geht. Die Gefährdung des mütterlichen Lebens durch das ihres Kindes ist kein Unrecht, das ihr geschieht, sondern entspricht der Natur dieses Vorganges. Wollte man weiter sagen, das Leben des Kindes sei ja doch verloren, weil es nicht lebend geboren werden könne, so folgt daraus nicht, daß es vor seinem natürlichen Ende vernichtet werden darf. Solange es noch besteht, ist es nicht rechtlos. Möchte man bei einem Vergleich zwischen dem Leben des Kindes und dem der Mutter versucht sein zu sagen, das der Mutter sei wertvoller für die Familie, so kann daraus nicht der Schluß gezogen werden, es müsse also das Kind für die Mutter geopfert werden. Das ist zu kurz gesehen. Mit derselben Begründung könnten auch sonst Menschen, deren Leben „weniger wertvoll“ ist, zu Gunsten anderer „wertvollere“ geopfert werden. Dann wären wir an dem, was wir in den vergangenen Jahren so grauenvoll erlebt haben, daß unheilbar Kranke getötet werden, um den „Gesunden“ eine Belastung zu ersparen. Die Rettung der Mutter ist wünschenswert, ist sicher ein gutes Ziel, aber nirgendwo gestattet die

² In Japan ist die Abtreibung aus eugenischen und medizinischen Gründen straffrei erklärt. In den ersten sieben Monaten des Jahres 1949 sind nach statistischen Erhebungen 93 863 Kinder auf diese Weise nicht geboren worden, das ist mehr als durch Atombomben in Nagasaki und Hiroshima Menschen umgekommen sind. Vgl. Kath. Beobachter IV/96. Vgl. Fecht a. a. O., S. 47 ff.

³ Vgl. Fecht a. a. O., S. 47 ff.

sittliche Ordnung, ein gutes Ziel mit in sich schlechten Mitteln zu erreichen. So ist auch z. B. die Lüge nicht dadurch erlaubt, daß man damit jemand aus einer Not helfen kann. Die Sünde ist in jedem Fall ein größeres Übel als jedes irdische Unglück.

3. Ein anderer Fall legt die Erlaubtheit der Schwangerschaftsunterbrechung nahe nämlich das Unglück, daß eine Frau von einem gewissenlosen Menschen vergewaltigt wird. Man spricht da von *ethischer Indikation*. Hier geschieht offenkundiges Unrecht, und es bedeutet eine sehr große Last für die Frau, ein so gegen ihren Willen empfangenes Kind zu tragen und zu gebären. Sie hat ohne Zweifel das Recht, sich gegen den Angriff aufs Äußerste zu wehren, das wird aber oft unmöglich oder unnütz sein. Als Notwehr darf es angesehen werden, wenn sie sofort, in den allerersten Stunden die mögliche Folge des Überfalles zu verhindern sucht. (Fecht meint bis zu 12 Stunden; S. 42) Hat aber einmal eine Empfängnis stattgefunden, so richten sich diese Versuche gegen ein Menschenleben das nicht schuld ist an der tragischen Situation und darum nicht haftbar gemacht werden kann für das Unrecht seines Erzeugers. Seine Vernichtung durch Abtreibung ist ein Unrecht. Es ist wahrhaftig nicht Unverständnis und Härte, wenn die katholische Sittenlehre auch hier sagt: es ist nicht erlaubt. Sie wendet das stets geltende göttliche Recht in einem Fall an, in welchem das menschliche Mitgefühl das Gegenteil anraten möchte. Die deutschen Bischöfe haben 1945 in einem Hirtenbrief die kirchliche Lehre zu dieser Frage dargelegt.

4. *Soziale Indikation* besagt, daß sozial ungünstige Verhältnisse wie wirtschaftliche Not, Wohnungsnot und überhaupt eine durch größere Kinderzahl notwendige Einschränkung der Lebenshaltung als Grund für die Vernichtung des keimenden Lebens angesehen wird. — Daß die wirtschaftliche Not vieler Familien sehr groß ist und ein menschenwürdiges Leben und die Erziehung vieler Kinder kaum ermöglicht, braucht hier nicht erst bewiesen zu werden. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß die meisten Schwangerschaftsunterbrechungen begründet werden mit dem Hinweis auf die schwierige sozial-wirtschaftliche Lage. In dem Kampf um den § 218 St. G. B. stehen diese Begründungen ja auch im Vordergrund der Propaganda. Aber wenn neben diesen das Recht der freien Bestimmung über den Leib sooft betont wird, so sehen wir daraus, daß der tiefste Grund nicht so sehr die äußere Not ist, als vielmehr egoistische und utilitaristische Lebenseinstellung. Dies wird bestätigt durch die unwiderlegliche Tatsache, daß die genannte Begründung nicht zuerst von den sozial schlecht gestellten Schichten des Volkes ausging, sondern diese es erst von denen, die nicht wirklich in Not waren, gelernt haben. Aber auch im Falle wirklicher wirtschaftlicher Not bleibt die Tötung des keimenden Lebens ein Eingriff in ein Recht, das Gott allein zusteht. Wie sehr es der Kirche zu tun ist um das Eintreten für das Recht Gottes, das in der natürlichen Ordnung sichtbar wird, zeigt sich darin, daß sie die Tötung keimenden Lebens mit der kirchlichen Strafe der Exkommunikation belegt. Der sozialen Not kann man nicht durch neues Unrecht wirksam begegnen, sondern nur durch Beseitigung der sozialen Mißstände.

Auch aus bevölkerungspolitischen Gründen kann die Vernichtung des

keimenden Lebens nicht gestattet sein. Dafür müssen andere Mittel eingesetzt werden, nämlich eine gerechte Verteilung der Güter dieser Erde⁴.

Mancherorts ist in Deutschland, z. B. in Bremen und Thüringen durch Ländergesetzgebung der § 218 St.G.B. außer Kraft gesetzt und die Abtreibung unter bestimmten Voraussetzungen von Strafe ausgenommen worden. Abgesehen von der Frage, ob die Länder befugt sind, ein für ganz Deutschland geltendes Recht außer Kraft zu setzen, bedeutet die Aufhebung des Gesetzesparagraphen ja nur, daß die in Frage kommenden Handlungen vor dem staatlichen Gesetz straffrei erklärt werden. Das ändert nichts daran, daß die Vernichtung unschuldigen Lebens in sich schlecht ist und gegen Gottes Recht verstößt. Keine menschliche Autorität kann aber göttliches Recht außer Kraft setzen. Etwaige Versuche bestärken nur viele Menschen in dem Irrtum, als ob Gottes Gebote von Menschen geändert werden könnten.

Die Euthanasie

Aus der christlichen Lehre, daß Gott allein der absolute Herr über das menschliche Leben ist, ergibt sich ferner die richtige Einstellung zu der sogenannten Euthanasie⁵. Man versteht darunter im weitesten Sinne alle Maßnahmen, die geeignet sind, das Sterben zu erleichtern. Es handelt sich dabei nicht um Verabreichung von einfachen Schmerzlinderungsmitteln. Vielmehr sollen Kranken, die sicher bald sterben, Narkotika gegeben werden, die wahrscheinlich tödlich wirken, wobei aber nicht der frühere Tod, sondern das Schwinden des Bewußtseins und so die Schmerzfreiheit beabsichtigt werden. Näherhin meint die Euthanasie die Verabreichung starker Narkotika, wodurch der Tod schneller herbeigeführt werden soll. Während manche Verfechter der Euthanasie sie auf die Fälle beschränken, wo sie von den Kranken selbst gewünscht wird, dehnen andere sie auch auf solche Fälle aus, wo die Kranken eine Einwilligung nicht geben oder zur Willenserklärung nicht mehr fähig sind⁶. Man begründet das bewußte vorzeitige Herbeiführen des Todes, indem man es als Werk echter Humanität und wahren Mitleids hinstellt: man bringe den ohnehin dem sicheren Tod Verfallenen eine Erlösung von ihrem Leiden, man erweise zugleich der Umgebung, den Angehörigen und dem Pflegepersonal eine Wohltat, indem man ihnen die ganze nutzlose längere Sorge für den unrettbar Kranken abnehme. Der Geltungsbereich der Euthanasie wird ungemein ausgedehnt, wenn man sie nicht nur bei den einzelnen Fällen schmerzlicher Krankheit anwendet, sondern wenn man alle unheilbar Kranken ihr zurechnet. Dann scheint sie nämlich auch dem Wohle der Gemeinschaft zu dienen, in dem man dieser die Kosten

⁴ Vgl. Kath. Beobachter IV Nr. 96 und Nr. 98 vom 22. 10. 49.

⁵ Vgl. Walter: Die Euthanasie; Tillmann: Handbuch der Kath. Sittenlehre, IV, 2, S. 25 f.; Hochland 1950, Heft 4; Die Neue Ordnung IV./3, S. 280.

⁶ Nach einem Bericht der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 20. 4. 50 gibt es in England ähnlich wie in Amerika eine „Gesellschaft für freiwillige Euthanasie“, die beim englischen Parlament und bei der UNO dafür eintreten will, daß der „Gnadentod“ erlaubt sein soll, wenn ein Sterbender es wünscht.

für die Pflege derer erspart, die doch nichts mehr für die Gemeinschaft leisten können.

Die für die Euthanasie vorgebrachten Gründe erscheinen einem oberflächlichen Blick eindrucksvoll. Sieht man aber näher zu, so verraten sie den Ursprung aus einer rein diesseitigen materialistischen Weltauffassung. Hier wird das Leben nach dem Nutzen gewertet, der ausgerechnet werden kann. Das aber bedeutet Leugnung der menschlichen Persönlichkeit. Solche Bewertung muß notwendig zu dem Schluß kommen, daß ein Leben kein Gut mehr ist, wenn es keine Vorteile mehr schafft, sondern Belastung darstellt. Es wird dann „lebensunwert“, ja man hat sogar bei unheilbar Geisteskranken von „Menschenhülsen“ gesprochen. Nietzsche hat gemeint, die Menschen, die durch ihren Zustand den anderen, das ist den Edelmenschen, nur eine Last und darum im Wege wären, könnten doch eine wertvolle Tat vollbringen, indem sie nämlich ihr Leben selbst auslöschten und so die anderen von der Last befreien.

Christliche Schau sieht mit den Augen des Glaubens, d. h. gott-erleuchtet; sie sieht darum tiefer, wesentlicher. In dieser Schau erkennen wir, daß der Mensch durch seine geistige Seele eine Person ist, daß dieses Wesentliche nicht durch Krankheit zerstört werden kann. Wohl aber kann die Seele in ihrem Wirken durch einen kranken Körper behindert werden, weil ja der Körper das Werkzeug der Seele ist. Wenn nun auch ein Geisteskranker oder wer sonst unheilbar krank ist, seine Kräfte nicht in normaler Weise betätigen kann, so bleibt er doch ein Mensch, der auch ein Recht hat auf sein Leben bis es aus natürlicher Ursache aufhört. Er bleibt außerdem Geschöpf und Kind Gottes und sein Leben hat noch einen Sinn, der mit Nützlichkeitsabwägungen nicht gefaßt werden kann. Jedes Leben ist Gabe Gottes, die zugleich auch eine Aufgabe bedeutet: mit dem irdischen Leben muß das jenseitige ewige Leben verdient werden. „Deinen Gläubigen“, so heißt es in der Totenpräfation, „wird ja das Leben nicht genommen sondern nur verwandelt.“ In dieser christlichen Schau bleibt also das Leben stets in der Macht Gottes und behält den Wert, den er ihm beimißt. Darum gibt es kein lebensunwertes Leben und darum auch keine Befugnis für einen Menschen, den Tod früher herbeizuführen, als es die natürlichen Ursachen tun.

Erwägungen der Nützlichkeit und Gründe der Humanität können niemals Gottes Recht außer Kraft setzen. Hieraus ergibt sich, daß der Mensch auch kein Recht hat, sein eigenes Leben vor der Zeit zu vernichten. Wer es doch tut, begeht Selbstmord. Weil in diesem Wort immer noch das Bewußtsein eines Unrechtes mitklingt, vermeidet man es gern und sagt dafür: es hat jemand den „Freitod“ gewählt. Wer so spricht und das Tun gutheißt, leugnet damit Gottes Recht über den Menschen. Man muß aber zugeben, daß vielfach Menschen, die sich das Leben nehmen, für längere Zeit in aussichtsloser Situation einer klaren Überlegung und sachlichen Entscheidung nicht fähig und darum subjektiv von moralischer Schuld frei sind⁷.

⁷ Wenn man während des Krieges oft hören konnte, daß Soldaten sagten: ehe ich in russische Gefangenschaft komme, erschieße ich mich, so kann man das menschlich verstehen, sittlich erlaubt wäre es auch in diesem Falle nicht.

Alle Rechtfertigung der Euthanasie, der Abtreibung u. ä. gründet auf der Meinung, daß die durch sie zu beseitigenden Situationen (Tatsachen) sinnlose Belastung darstellen und deswegen auf dem kürzesten Wege zu beseitigen seien. Dagegen muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß wir „Belastung“ und „Sinnlosigkeit“ unterscheiden müssen.

Das notwendige Zusammenleben der Menschen bedeutet neben der gegenseitigen Hilfeleistung auch immer eine Belastung wegen der Verschiedenheit der Einzelnen und der Situationen. Aber wer wollte vernünftigerweise fordern, man müsse alle Last abwerfen? Lasten erfüllen ihren Sinn, indem sie getragen werden. Wie sollte ohne dies das Kind zum Erwachsenen werden? Keine Gemeinschaft ist möglich ohne gegenseitiges Ertragen.

Gegenüber der leichtfertigen Rede von der Sinnlosigkeit unheilbarer Krankheiten muß daran erinnert werden, daß schon nichtchristliche Philosophen und Ethiker aus natürlichen Überlegungen dem Leiden einen hohen sittlichen Wert zusprechen. So spricht Nietzsche, um nur ihn zu nennen, von der „Zucht des großen Leidens“. Moderne Psychologen und Psychiater weisen auf die seelenläuternde Kraft des Leidens hin (Fritz Kunkel).

Über dies hinaus sieht der christliche Glaube in jedem Leiden, also auch der Krankheit, allgemein eine Folge der ersten Sünde. Das tapfere Ertragen der Krankheit ist eine Gelegenheit zur Buße. In der Gemeinschaft mit Christus ist die Möglichkeit gegeben, das Leiden für andere Gott aufzuopfern als Sühne oder Fürbitte, so daß der Kranke, auch der unheilbare, nicht unnütz in der Gemeinschaft ist. Wie für den Kranken selbst die Krankheit Anruf Gottes ist zur Geduld und Tapferkeit und Ergebung in die weise Vorsehung Gottes, so ist sie für die Umgebung eine Gelegenheit zur Nächstenliebe. Das alles mag oft sehr schwer sein. Aber die Schwere wird durch Verkürzung des Lebens nur scheinbar genommen, denn diese fügt noch ein neues Übel hinzu, die Schuld vor Gott. Das Schwere muß getragen werden, die Kraft dazu muß von Gott erbetet werden, aber dann wird sie auch dem demütigen Beter gegeben.

Diese christliche Auffassung verhindert keineswegs die Bemühungen zur Beseitigung der Krankheit. Im Gegenteil ist auch in diesem Sinne die Krankheit eine Aufgabe, nach Mitteln zu suchen zur Verringerung des Übels in der Welt, das ja nicht von Gott gewollt ist. Alle ärztliche Kunst ist Dienst am Leben, und so steht der Arzt im Dienste Gottes. Würde jemand den natürlichen Weg zur Heilung zurückweisen und auf eine außerordentliche Hilfe Gottes warten (Wunder), so entspräche das nicht der Ordnung Gottes. Wohl dürfen wir sagen, daß Gott jemand, der vertrauensvoll um Heilung bittet, durch den Arzt helfen kann. Aber Gott kann auch noch, wo menschliche Kunst am Ende ist, die heilenden Kräfte so lenken, daß eine Genesung eintritt, die menschlich nicht mehr zu erwarten war. Vgl. die als Wunder bezeugten Krankenheilungen.

III. Das Recht der Obrigkeit

Wenn wir bisher sagen mußten, daß der Einzelmensch nicht das Recht hat, ein Menschenleben zu vernichten oder auch nur abzukürzen, weil nur Gott als Schöpfer die volle Verfügungsmacht hat, so bleibt die Frage, ob vielleicht der weltlichen Obrigkeit derartige Rechte zustehen. Es ist ja Tatsache, daß in manchen Staaten der Tod als Strafe durch Gesetz vorgesehen ist⁸. Es gibt über diese Frage unter den Rechtslehrern und Ethikern verschiedene Auffassungen. Es werden beachtliche Gründe für und gegen die Todesstrafe vorgebracht, die wir hier nicht näher erörtern können. Der Zweck aller Strafe muß dreifach gesehen werden: 1. Schutz und Sicherung der Gemeinschaft, 2. Sühne oder Vergeltung für ein Vergehen, 3. Besserung des Rechtsbrechers. Bei der Todesstrafe kann der dritte Zweck nicht erreicht werden. Das ist für die Ablehnung der Todesstrafe ein wichtiger Einwand, ebenso die Möglichkeit eines Irrtums im Urteil, der dann nicht wiedergutmacht werden kann. Aber die beiden anderen Zwecke, die Sühne für das Verbrechen und besonders der Schutz des Gemeinwohls, der eine Notwehrhandlung der Gemeinschaft darstellt, werden erreicht. Ein zum Tode verurteilter Verbrecher darf sich nicht selbst vor der Vollstreckung des Urteils das Leben nehmen, um der Schande der Hinrichtung zu entgehen. Zwar ist sein Leben verloren, aber er ist nicht beauftragt, die Strafe zu vollstrecken, und wenn er sich das Leben nimmt, so will er ja gerade der Sühne entgehen, welche durch die Strafe geleistet werden soll. Also würde der Sinn des Todesurteils nicht erfüllt.

Nach katholischer Sittenlehre hat der Staat das Recht, besonders schwere Verbrechen mit dem Tode zu bestrafen. Die Begründung sehen die Theologen einmal in den genannten Zwecken der Strafe, auf die in der Tradition immer hingewiesen wird. Aber auch in der Heiligen Schrift ist diese Lehre grundgelegt. Im AT. heißt es in Gen. 9, 6: wer Menschenblut vergießt... Im NT. findet man eine Begründung in Joh. 19, 10, wo Pilatus sagt: „Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich zu kreuzigen?“ und Jesus antwortet: „Du hättest keine Macht, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre.“ Röm. 13, 3 heißt es: „Die Obrigkeit ist nicht für gute Taten, sondern für schlechte zum Schrecken. Sie ist Gottes Dienerin und vollstreckt die Strafe an dem, der Böses tut.“ In dem allgemeinen Strafrecht, das der Obrigkeit zugeschrieben wird als ihr von Gott verliehen, ist die Todesstrafe eingeschlossen. Es ist übrigens interessant, daß die Sekte der Waldenser, die jedes Blutvergießen verurteilt, sowohl den Kriegsdienst als die Todesstrafe verwarf, die Forderung des Papstes Innozenz III. anerkennen mußte, daß die weltliche Obrigkeit ohne schwere Sünde ein Bluturteil vollstrecken dürfe⁹. Der katholische Theologie-Professor Heinrich Kühle (noch in russischer Gefangenschaft) faßt das Urteil in dieser Frage folgendermaßen zusammen: „Es ist stets katholische Lehre geblieben, daß dem Staate das Recht zur gerechten Verhängung

⁸ Im deutschen Grundgesetz ist die Todesstrafe durch Mehrheitsbeschluß des Parlamentarischen Rates für abgeschafft erklärt. Die dort gegebene Begründung der Ablehnung genügt nicht.

⁹ Denz No. 425.

und zum Vollzuge der Todesstrafe zustehe. Es ist ebenso sehr kirchliche Auffassung, daß der Staat das Recht hat, ein ergangenes Todesurteil nicht vollstrecken zu müssen¹⁰.“ Das Recht des Staates, die Todesstrafe über Verbrechen zu verhängen, kann sich natürlich nur auf die schlimmsten Vergehen erstrecken. Es ist also die Rede von der Gewalt der staatlichen Autorität gegenüber Verbrechern. Im Kriege bleibt das Recht der Obrigkeit grundsätzlich dasselbe. Weil aber der Krieg eine Bedrohung des ganzen Staates ist, darf man sagen, daß die Maßnahmen zum Schutze des Ganzen verschärft werden dürfen. Aber auch hier kann nicht nach Willkür von Machthabern die Todesstrafe verhängt werden. Auch im Kriege darf die menschliche Persönlichkeit nicht einfach gezeugnet werden, indem Handlungen mit dem Tode bestraft werden, die keine wirkliche Bedrohung des Volksganzen darstellen. Auch das Leben der Angehörigen feindlicher Völker wird im Kriege nicht einfachhin rechtlos. Wer nicht kämpft und auch sonst sich keines Verbrechens schuldig macht, über dessen Leben hat keine weltliche Macht ein Recht. Es bleibt also Unrecht, wenn Menschen, die in keiner Weise kämpfen, durch Bomben getötet werden, wenn Geiseln, die sicher unschuldig sind, erschossen werden. Das gleiche gilt, wenn die Angehörigen von wirklichen oder vermeintlichen Verbrechern ebenfalls umgebracht werden, obwohl sie unschuldig sind (Sippenhaftung). Ebenso wie weltliche Obrigkeit kein Recht hat über das Leben Unschuldiger, so steht ihr auch keine Verfügungsmacht zu, in deren leibliche Unversehrtheit einzugreifen. Diese Fälle waren vor wenigen Jahren bei uns gegeben in der zwangsweisen Sterilisierung von bestimmten Erbkranken. Auch diese Zwangsmaßnahme beruht letzten Endes auf einer Leugnung der menschlichen Persönlichkeit. Die kirchliche Autorität hat dies immer klar als Unrecht gekennzeichnet.

Wir sahen eben, daß keine Obrigkeit Macht über das Leben Unschuldiger hat. Das Recht der Todesstrafe stellt eine Notmaßnahme gegenüber denen dar, die bewußt die Gemeinschaft bedrohen. Die Autorität ist von Gott gesetzt zum Schutz der Ordnung des Gemeinwohls. Wer kein Unrecht begeht, kann nicht bestraft werden. Unheilbare Krankheit ist kein Unrecht eines Menschen, also keine rechtswidrige Bedrohung anderer. Darum hat auch keine menschliche Obrigkeit die Befugnis, in solchen Fällen das Leben zu nehmen. Die erste Aufgabe der Obrigkeit ist die Sorge für das Wohl der Untertanen, also hat sie auch deren Leben zu schützen. Man muß weiter sagen, daß sie die Aufgabe hat, für ein gesundes Leben der Bürger zu sorgen. Das bedeutet dann, daß sie Lebensbedingungen schaffen soll, durch welche Krankheiten möglichst verhindert werden und die Ausbreitung gefährlicher Krankheiten eingeschränkt wird. Diese Schutzmaßnahmen können aber erreicht werden, ohne das Leben von Kranken zu vernichten. Die Berufung auf die Ersparnis von Kosten stammt aus einer materialistischen Weltanschauung und wirkt nicht überzeugend, wenn zur selben Zeit in einem Volke jährlich etwa 6 Milliarden für Alkohol und Tabak und Hunderte von Milliarden für Kriegsrüstungen ausgegeben werden, und wenn allein in Deutschland jährlich etwa 6 Mil-

¹⁰ In „Staat und Todesstrafe“, Münster 1934, S. 42

lionen für Schund- und Schmutzschriften, durch die das gesunde seelische Leben eines Volkes mit Sicherheit zerstört wird, verausgabt werden.

Wenn das Leben ein von Gott geschenktes Gut ist, muß man es auch schützen und erhalten. Das geschieht im allgemeinen schon instinkthaft. Daß man sein Leben gegen Bedrohung verteidigen darf, ergibt sich hieraus von selbst. Wenn hierbei der Angreifer zu Schaden kommt oder sogar sein Leben verliert, geschieht ihm kein Unrecht. Die Pflicht, das Leben als ein Geschenk Gottes zu hüten, bedeutet auch, daß man es vor unnötiger Gefahr bewahren muß. Wer es leichtsinnig einer Gefahr aussetzt, ver-sündigt sich.

Aber das Leben ist nicht der Güter höchstes. Er darf und muß zuweilen für höhere Güter eingesetzt und geopfert werden. Das Leben eines einzelnen anderen muß man nicht dem eigenen Leben vorziehen, man darf aber das eigene für das fremde Leben einsetzen, wenn man damit ein hohes Gut erreicht, etwa eine Übung heldenhafter Nächstenliebe. Es gibt aber auch Fälle, in denen man sein Leben hingeben muß für ein hohes Gut, z. B. zur Wahrung der Gewissensfreiheit, des wahren Glaubens, der Keuschheit usw. Dieses Hingeben muß aber so verstanden werden, daß man sein Leben nicht selbst beendet, sondern einer von außen kommenden Gefahr aussetzt und dann zuläßt, daß es genommen wird. Die Einwilligung hierin ist dann die Hingabe, das Opfer des Lebens. Hingabe des Lebens kann weiter zur Pflicht werden im Dienste der Gemeinschaft, freilich nicht nach dem uns so oft vorgesagten, aber falschen Grundsatz: Gemeinschaft ist alles, der Einzelne ist nichts. Das Seelenheil darf niemand für die Gemeinschaft opfern. Wenn aber die Gemeinschaft in ihrer Existenz bedroht ist (in großen Notzeiten wie im Kriege), muß der Einzelne sich so für die Erhaltung der Gemeinschaft einsetzen, daß er u. U. sein Leben dabei einbüßt. Wiederum geschieht die Hingabe hier nicht durch aktive Vernichtung des Lebens, sondern durch ein Zulassen der äußeren Ursachen. Wer durch seinen Beruf im Dienste der Mitmenschen steht, kann in Umstände kommen, daß er sein Leben einsetzen muß, z. B. der Arzt, das Pflegepersonal, der Priester usw.

Die Hingabe des Lebens im Dienste eines Berufes und im Dienste der Nächstenliebe ist tief im Christentum begründet und hat ihr höchstes Vorbild in dem Opfer Christi, der sein Leben als Lösepreis für die Menschen hingibt. Außer der Rettung anderer Menschen wird hier vor allem das hohe Gut der Bruderliebe verwirklicht und wahr gemacht, was der Herr bei Joh. 15, 13 sagt: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn jemand sein Leben hingibt für seine Freunde.“

Die Bruderschaft St. Johannes Evangelista

Eine Trierer Priestergemeinschaft vom Jahre 1332—1804

Von Dr. Richard Laufner

Das Mittelalter ist gekennzeichnet durch einen christlich-universalen Geist in religiöser und philosophischer, durch eine ständisch-korporative Gesinnung in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht. Der Einzelmensch tritt im öffentlichen Leben vor allem als Glied einer „communitas“ auf, der er zeitlebens angehört. Am deutlichsten ist diese korporative Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft dort zu erkennen, wo sich durch die dauernde Zusammenballung einer größeren Zahl von Menschen, wie es in den Städten geschieht, die beste Voraussetzung bietet. So entstehen die Zünfte als „Einungen“ von Berufsgenossen. Sie sind aber nicht nur Interessenvertretungen eines Gewerbes, sondern besitzen, getreu der mittelalterlichen Einheit von Welt und Überwelt eine religiöse Zielsetzung in der immer mit ihnen verbundenen Bruderschaft, die für das Seelenheil ihrer lebenden und toten Mitglieder betet, Messen lesen läßt und das religiöse Leben fördert.

Als geistliches Vorbild dienten diesen Laienbruderschaften die Orden und vor allem die Konfraternitäten der Weltpriester, denen sie noch im 14. Jahrhundert, wie uns die Quellen¹ berichten, wahrscheinlich aber noch im 15. Jahrhundert auch selbst angehören durften.

Die älteste Form dieser Priesterbruderschaften sind die „Gebetsverbrüderungen“ der Karolingerzeit. Durch angelsächsische Mönche nach Deutschland gebracht, sollten sie eine innigere Verbindung der noch weit verstreuten und zahlenmäßig geringen Kleriker bewirken². Einerseits sollten sie sich gegenseitig die Früchte des heiligen Meßopfers, der Buß- und Fastenübungen sowie die Werke der Nächstenliebe, sei es für Lebende oder für Tote der Konfraternität spenden, anderseits dem reisenden Genossen brüderliche Bewirtung, ja sogar eine Pfründe für die Präsenz beim Chorgebet geben, als ob er zu den Brüdern des Chores gehöre, und sich überhaupt in jeder Not und Gefahr Beistand und Hilfe gewähren. Verbrüderungen dieser Art wurden noch im 13. Jahrhundert geschlossen³.

Mit dieser Vereinigung ganzer geistlicher Verbände sich zeitlich noch überschneidend, entstanden nach der Auflösung der „vita communis“ an

¹ So z. B. in der Urkunde der Ablaßstiftung für die Mitglieder der Trierischen Johannesbruderschaft durch Weihbischof Daniel de Wichterich vom Jahre 1333. DiöArchiv Trier Fasc. B 724 p. 176. In der Bonner Priesterbruderschaft ebenfalls. Vgl. F. Hauptmann, Die Priesterbruderschaft zum hl. Johannes Ev. an der Cassiuskirche zu Bonn. Bonner Archiv 4. 1892 S. 87.

² F. Falk, Die Confraternitäten des Mittelalters, besonders jene der Stadt Mainz. Der Katholik 1868 S. 584: So schloß der fränkische Klerus einen Totenbund zu Attigny 765, der bayrische zu Dingolfingen, der Frankfurter 794, der Salzburger 799.

³ Falk, Die Confraternitäten S. 585.

den Erzpriestersitzen im ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhundert die nach den Versammlungen an den Kalenden jedes Monats „Kalanden“ genannten Priesterbruderschaften der Landpfarrer. Diese fanden sich zur Beichte, zur Beratung oder bei der Übergabe von Oblationen am Erzpriestersitz ein, um dann dort auch gemeinsam zu beten und zu opfern⁴. Daraus entwickelten sich die Priesterbruderschaften der Dekanatskapitel, wie wir sie z. B. in Marfels⁵ finden.

Dieser älteren Form der Kalanden steht eine jüngere, im 14. Jahrhundert entstandene, gegenüber, in welcher sich der niedere Land-, Dom- und Stiftsklerus nach dem älteren Vorbild vereinigt, mit dem Ziel des gemeinsamen Gebetes und Opfers sowie der gegenseitigen Hilfe gegen die wirtschaftliche Not, die damals den niederen Klerus befallen hatte. Diesen jüngeren Priestervereinigungen (Kalanden im engeren Sinne), wie wir sie in vielen Städten, z. B. in Halberstadt, Bonn, Köln und Neuß, mit bischöflichen und päpstlichen Privilegien versehen, finden, entsprach auch unsere Trierer Priesterbruderschaft.

Im Gegensatz zu den Gebetsverbrüderungen erscheinen nun auch Laien als Mitglieder. Ihre Zulassung zur Teilnahme hatte einen doppelten Zweck⁶: 1. die Laien durch das gute priesterliche Beispiel zum Nachstreben anzueifern und die Liebe zum Klerus zu vertiefen, und 2. die damals kritische wirtschaftliche Lage des niederen Klerus, welche durch das Anwachsen seiner Zahl und das Absinken bzw. Nichtgenügen der für ihren Unterhalt bestimmten Pfründen an vielen Orten⁷ entstanden war, zu verbessern.

Unter dem bedeutenden Trierer Erzbischof Baldewin von Luxemburg, dem Bruder Kaiser Heinrichs VII., der mit Energie und Tatkraft sowohl die ihm von seinem schwachen Vorgänger überlassenen schwierigen politischen Verhältnisse reformierte, als auch die kirchliche Zucht neu ordnete und Mißstände in seiner Diözese beseitigte⁸, wurde im Jahre 1332 eine Priesterbruderschaft mit dem Schutzpatron S. Johannes Evangelista,

⁴ Paul Heusgen, Alte niederrheinische Priesterbruderschaften, besonders die von Zülpisch. Hist. Arch. d. Erzb. Köln 2, 1929 S. 16—36.

⁵ Albert Heintz, Die Statuten des Landkapitels Marfels (Marienfels) vom Jahre 1346. Arch. Mrh. Kirchengesch. 1, 1949 S. 223—229.

⁶ Mitt. d. Ver. f. Gesch. u. Altertumskunde in Hohenzollern XXXV 1901/02 S. 61. Zitiert bei J. Ahlhaus, Die Landdekanate des Bistums Konstanz im M. A. — Kirchenrechtl. Abh. 109/110, 1929 S. 234: „omnes personae utriusque sexus laicales inter se quandam confraternitatem propter eius conversationem, honestam vitam laudabilem et cleri dilectione assumptae vel in antea assumendae...“

⁷ Urkundenbuch der Collegiatsstifte S. Bonifatii et S. Pauli in Halberstadt Halle 1881, hrsg. von G. Schmidt, S. 134—136: „hinc est quod, cum dilecti nobis in Christo vicarii ecclesie s. Bonifacii in Halberstadense in comuni nil haberent, unde sibi oblatas vinum pro confectione corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi et alia ad divinum officium necessaria compararent, statuerunt inter se quandam fraternitatem, ut de elemosynis a christifidelibus ad dictam fraternitatem largiendis premissa sibi comparare possent, nobis humiliter supplicando, quatenus eandem fraternitate odinaria confirmare dignaremur.“

⁸ Al. Dominicus, Baldewin von Lützelburg, Koblenz 1862 S. 419.

dem Lieblingsjünger des Herrn⁹, von dem Domdechant Johann von Daun gegründet. Sie umfaßte die sogenannten „gemeinen Priester“, nämlich die Domvikare, die Präbendare von Liebfrauen, die Domaltaristen und die Präbendare der Bantuskapelle — also den gesamten niederen Klerus des Domes und der Liebfrauenkirche zu Trier¹⁰.

Leider ist die Stiftungsurkunde der Bruderschaft nicht erhalten, dafür aber ein Ablass, den ihr der Weihbischof Daniel von Wichterich am 4. Juli 1333 gewährte, und die päpstlichen Ablassprivilegien vom 27. Mai 1335. Der erstere gewährte nach der feierlichen Entsühnung der durch eine Bluttat befleckten Domimmunität einen 40tägigen Ablass von schweren und einen Jahresablass von läßlichen Sündenstrafen 1. allen denen, die gut gebeichtet und ihre Sünden bereut hatten, die in den Dom kamen, um dort andächtig zu beten, die an Stationsmessen¹¹ teilnahmen und die für die Lebenden und Verstorbenen im Kreuzgang oder auf dem Friedhof ihr Vaterunser oder Gegrüßt seist du, Maria beteten; 2. für die priesterlichen Mitglieder der Bruderschaft, wenn sie die Heiligtümer (Reliquien) gezeigt, die heilige Kommunion oder die Letzte Ölung gespendet hatten, die Messen für das Seelenheil der Lebenden und Verstorbenen zelebriert oder ihnen beigewohnt hatten. Für die Laien beiderlei Geschlechts, wenn sie ihr Vaterunser und Ave Maria für die lebenden und toten Brüder und Schwestern gebetet hatten und für die Teilnehmer an den Festen der Patrone der Altäre und an den Oktaven sowie an den Festen St. Johannes des Evangelisten¹². Ähnlichen Inhaltes war auch der päpstliche Ablass, welcher der päpstlichen Approbation vom 27. Mai 1335 beigefügt wurde. Auch hier wird er für Messelesen oder Teilnahme am Meßopfer gespendet. Hinzugefügt sind allerdings als Möglichkeiten, einen Ablass zu erwerben, das dreifache Ave Maria beim Abendglockenläuten und Handdienste zum Nutzen der Kirche¹³ sowie Schenkungen von Kerzen, Paramenten und Legaten.

Über die Gründung der Trierer Priesterbruderschaft aber berichten

⁹ Dieser Schutzpatron wurde auch von der Vikarsbruderschaft in Bonn gewählt — vgl. Hauptmann, Die Priesterbruderschaft des hl. Johannes Ev.

¹⁰ vgl. Hubert Bastgen, Geschichte des Trierer Domkapitels im Mittelalter, Paderborn 1910 S. 157—182.

¹¹ „qui in stationibus seu peregrinationibus dominos eiusdem ecclesie secuti fuerint“. Dieser Satz bestätigt die von J. Marx in der Trierischen Landeszeitung vom 7. 4. 1922 in dem Aufsatz über die Stationsprozessionen aufgestellte Vermutung, daß die Gläubigen den Erzbischof auch über das 12. Jahrhundert hinaus bei den Stationsmessen begleitet haben.

¹² DiöArchiv Trier Ms. 312 p. 867: „Cupientes igitur ut confraternitas sacerdotum facta sive incepta in honore sancti Johannis Evangeliste qui agitur in capella sancti Andree in ecclesia cathedrali Treverensi congruis honoribus frequentetur et a Christifidelibus jugiter veneretur“.

¹³ Ebda. p. 868: „...vel in serotina pulsatione campane secundum modum curie romane flexis genibus ter Ave Maria dixerint, vel dictam ecclesiam et eius cimiterium pro animabus corporum inibi iacentium exorando circuerint, necnon qui ad fabricam luminaria, ornamenta aut quevis alia dicte ecclesie necessaria manus porrexerint adiutrices, vel aliquid suorum donaverint aut legaverint facultatum“.

uns erst Brower-Masen in ihren „Antiquitates et annales Trevirenses“¹⁴. Als ihr Zweck wird angegeben die Förderung der religiösen Verpflichtungen und die Vereinigung des Klerus in gegenseitiger Liebe zu einer Körperschaft, welche in der St.-Andreas-Kapelle¹⁵ beim Dom ihren Konvent hält. Erzbischof Baldewin stand dieser Gründung wohlwollend gegenüber und wünschte, als sie drei Jahre bestand, sogar seine Aufnahme in diese Bruderschaft, um die Frömmigkeit seines Klerus durch sein Beispiel zu fördern, und es folgten ihm Dompropst Johannes de Coelobrio, der „magister scholarum“ Diethardus de Ulmena, die Domkapitulare Theodor de Duna und Johannes de Fontibus; ebenso Richard Arrasius, dessen geistlicher Stand uns unbekannt ist. Diese Persönlichkeiten dürften aber nur Ehrenmitglieder gewesen sein, denn wir finden später niemals unter den Häuption der Bruderschaft einen Prälaten aufgeführt. In diesem Sinne, als bloß namentliche Mitgliedschaft, kann wohl auch ein Satz derselben Autoren aufgefaßt werden: „...certis legibus sodalitatii, cui candidati primarii¹⁶ cleri nomina dare solent“¹⁷.

Am 7. Juli 1335 verlieh Erzbischof Baldewin der Bruderschaft einen Ablass von läßlichen Sündenstrafen¹⁸, in demselben Jahr, in welchem er auch das Karthäuserkloster in Trier installierte.

Es erhebt sich nun die Frage nach der inneren Ordnung der Trierer Priesterbruderschaft, nach ihren Vorstehern, deren Amtsdauer und deren Befugnissen. Aus dem 14. und 15. Jahrhundert sind uns leider keine Statuten überliefert und in den vorhandenen Urkunden nicht einmal erwähnt. Es bleibt aber dabei zu berücksichtigen, daß die Quellen nur wirtschaftlicher Natur sind und auch in den Urkunden des 16., 17. und 18. Jahrhunderts mit keinem Wort eine Ordnung nennen, obwohl gegen Ende des ersten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts neue Statuten der Bruderschaft festgesetzt wurden, die uns in einem undatierten Konzept erhalten sind. Trotzdem kann man mit ziemlicher Sicherheit das Vorhandensein einer Ordnung annehmen, da das korporative Zusammensein von vornherein die genaue Festlegung aller Pflichten und Rechte seiner Mitglieder bedingt und wir sie bei anderen Priesterbruderschaften¹⁹ überliefert finden. Aus diesen Quellen geht hervor, daß der

¹⁴ Ebda. Der Ort der Zusammenkunft wird bereits in der päpstlichen Ablassurkunde von 1335 erwähnt: *confraternitas sacerdotum facta sive incepta in honore s. Joh. Ev. qui agitur in capella s. Andree*.

¹⁵ Brower-Masen, *Antiquitates et annales Trevirenses*, Trier 1670, Tom. II p. 210: „Cum igitur abhinc triennio laudabili majorum consuetudine tum ad augenda religionis officia tum cleri animos mutua caritate jungendos Joannes de Duna summae aedis decanus, templi maximi ac deiparae matris vicarios atque presbyteros Bantinos a s. Banto sic dictos in unum redigens corpus, his ipsis sodalitatem conventus in s. Andreae oratorio et sacra certa tradisset. Balduinus, ut cleri pietatem exemplo iuaret in idem quoque sodalitium adscribi voluit.“

¹⁶ Ohne Zweifel die „*canonici non capitulares*“ — vgl. Bastgen S. 148.

¹⁷ Brower-Masen, *Metropolis ecclesiae Trevericae I*, hrsg. von Chr. v. Stramberg, Koblenz 1855 p. 151.

¹⁸ „Ipse septimo Julii suis item eadem sanciens, ad noxae levioris piacula indulgentiam addidit.“ Brower-Masen, *Annales* p. 210.

¹⁹ Ahlhaus, *Die Landesdekanate der Bistums Konstanz im M. A.* S. 234.

neu eintretende Confrater zuerst auf die Bruderschaftsordnung verpflichtet²⁰ und dann nach Erstattung eines bestimmten Eintrittsgeldes in das Kapitelbuch eingetragen wurde.

Die Pflichten der Brüder bestanden in der Lesung bzw. der Teilnahme an bestimmten vorgeschriebenen Messen, deren feierlichste das Fest des Namenspatrons war²¹, und besonderen Gebetsübungen. Wenn ein Mitglied gestorben war, wurden alle Brüder zur Totenfeier zusammengerufen. Zuerst beteten die Priester die Totenvigil, dann wurde die „missa pro defunctis“ gelesen, die bis zum Evangelium gesungen wurde. Vor dem Offertorium wurde die Leichenrede gehalten. Während die Messe als Stillmesse fortgesetzt wurde, lasen die übrigen Priester der Bruderschaft, soweit es möglich war, Privatmessen, alle aber mit Kollekte „pro defuncto“. Nach der Beerdigung wurde das feierliche Hochamt „De beata Maria virgine“ gehalten und die Feier mit der Totenvesper geschlossen. Am 7. und 30. Tage nach dem Sterbetag oder Begräbnistag wiederholten sich die Feierlichkeiten in ähnlicher Weise, ebenso wurde das Jahrgedächtnis des Todestages gefeiert.

In den neuen Statuten der Bruderschaft wurden diese Pflichten nur ganz allgemein behandelt (wahrscheinlich weil sie in den alten erschöpfend festgelegt waren), dafür aber um so genauer die Dauer der Präsenz der Mitglieder festgesetzt²².

Nun zur Frage nach dem bzw. den Vorstehern der Bruderschaft, den Brudermeistern. An der Spitze der Bruderschaft standen, wie aus den vorhandenen Urkunden²³ des 15. Jahrhunderts (aus dem 14. Jahrhundert sind uns leider keine mehr erhalten) feststeht, bis zur Reformierung um 1520 nicht ein Brudermeister, sondern mehrere. Im Jahre 1453 besaßen die Vikare, die Präbendare und die Altaristen je einen Vertreter als Brudermeister. Diese Dreizahl erscheint jedoch nur dieses einzige Mal. Sonst sind im 15. Jahrhundert fast immer zwei Vorsteher genannt²⁴. Wenn der zweite in der betreffenden Urkunde nicht erwähnt wird, so spricht man dann immer von „eyme brudermeyster“²⁵. Wenn „eyme“ gesagt wird, muß aber mindestens noch ein zweiter vorhanden gewesen sein. Man kann also, wenn man von der einen Ausnahme

²⁰ DiöArchiv Trier, Fasc. B 682. Die neuen Statuten der Johannesbruderschaft sprechen in einem später gestrichenen Kapitel von der Vereidigung der Novizen und der Zahlung eines Eintrittsgeldes von 14 alb.

²¹ Das Fest fand am 29. Dezember statt.

²² DiöArchiv Trier Fasc. B 682: „Item debent etiam et teneantur omnes et singuli fratres divinis officiis debitis temporibus adesse et perseverare prout unumquodque officium requirit et huc usque tentum est, (videlicet in vigiliis ante inchoationem secundi nocturni. Et in missis ante offertorium adsint. Et semper in finem usque permaneant. Vicario nonas cantaturus dempto, qui laudibus inchoatis exire inpune possit. Etiam dominis prebendariis beate Marie virginis, quando aliquid singulare in ecclesia sua cantare habent. Quod singulis diebus alias non occurrit. In missa etiam eptomadarius beate Marie virginis facta elevationem exire potest). — (...) Das Eingeklammerte ist durchgestrichen. — Insuper in exequiis dominorum et fratrum in commendationem et sepulturis eorundem adesse debent.“

²³ DiöArchiv Trier Urkunden IB Nr. 691, 697, 698, 699, 700—707, Nr. 60.

²⁴ vgl. das Verzeichnis der Brudermeister am Ende der Abhandlung.

²⁵ z. B. DiöArchiv Trier Urkunde Nr. IB 691.

absieht, von einem Dualismus in der Leitung der Bruderschaft sprechen²⁶. Auf die Amtsdauer der Meister vor der Reformierung der Bruderschaft können wir aus den zahlreichen Urkunden schließen. Nehmen wir als Tag der Wahl oder der Einsetzung den auch in der neuen Statutenordnung angegebenen 24. Juni (Johannes der Täufer), was bei dem Festhalten an althergebrachten Terminen wahrscheinlich ist, dann ergibt sich eine Amtsdauer von mindestens einem Jahr, aber höchstens zwei Jahren. In den neuen Statuten im 16. Jahrhundert wurden zwei Jahre (ursprünglich stand im Konzept eine Zeit von vier Jahren und wurde gestrichen) festgesetzt.

Über die Zahl der Mitglieder der Bruderschaft St. Johannes sind wir einigermaßen unterrichtet, da wir die Zahl der Domvikare, Präbendare von Liebfrauen und Domaltaristen genau kennen. Was die Vikare angeht, wird ihr „*numerus octonarius antiquus*“ genannt²⁷. Präbendare gab es zwölf „*juxta primaevum eorum institutum*“²⁸. Die Zahl der Altaristen war am Ende des Mittelalters zu mehr als dreißig angewachsen²⁹. Über die Zahl der Bantinen ist nichts Genaues bekannt, sie dürfte aber nicht groß gewesen sein. Ihre Bedeutung im Rahmen der Bruderschaft ist am geringsten gewesen, was sich auch in der uns urkundlich nur einmal bekannten Wahl eines Bantinen zum Brudermeister³⁰ ausdrückt. Es gab also an „gemeinen“ Klerikern zwischen fünfzig und sechzig. Wenn wir noch die Ehrenmitglieder des Domkapitels und die Laienmitglieder dazurechnen, dürften wir leicht hundert Mitglieder erhalten. Es wurde bereits ausgeführt, daß die Bruderschaft durch den Domdechanten Johann von Daun gegründet wurde. Diese Gründung durch ihn war nicht die Sonderleistung eines besonders regsamen Prälaten, sondern lag ganz in der Linie der Befugnisse und der Aufgaben des Domdechanten, dessen alleiniger Jurisdiktion die Vikare, Altaristen und anderen Benefiziaten, worunter auch die Präbendare von Liebfrauen zu rechnen sind, unterstanden³¹.

Es wurde bereits erwähnt, daß die Priesterbruderschaft neben der religiösen Zielsetzung auch eine wirtschaftliche besaß. Die infolge der gering dotierten Vikarien und Altäre schlechte wirtschaftliche Lage des

²⁶ Dieser Dualismus findet sich auch bei Priester- und Laienbruderschaften anderer Orte z. B. in Metz. vgl. hierzu K. Wichmann, Die Bedeutung der Metzger Bannrollen als Geschichtsquelle im Jahrbuch der Ges. f. lothr. Gesch. u. Altertumsde, Leipzig 1909 S. 28; ebenso im früheren Archipresbyterat Bockenheim. vgl. Franz Cuny, Reformation und Gegenreformation im Bereich des früheren Archipresbyterates Bockenheim 1, Metz 1937 S. 230; ebenso bei der Kölner Bruderschaft „*unser vrouwen van hymelriche* im Urkdb. des Stiftes Gereon zu Köln, hrsg. von P. Joerres, Bonn 1893 s. 498.

²⁷ Bastgen, Trierer Domkapitel S. 159.

²⁸ Bastgen, Ebda. S. 161.

²⁹ Bastgen, Ebda. S. 171.

³⁰ DiöArchiv Trier, Urkunde IB Nr. 699 vom 30. 1. 1492.

³¹ Joh. Jac. Blattau, Statuta Synodalia, Trier 1844 Tom. I S. 244; 312. — und Bastgen, Gesch. des Trierer Domkapitels im M. A. S. 132—133, 134. — Hauptmann, Priesterbruderschaft, Bonn S. 70 berichtet, daß ihr Gründer der Stiftsdechant war.

niederen Klerus versuchten die Bischöfe dadurch zu verbessern³², daß der Bruderschaft Ablassprivilegien verliehen und die Gläubigen zu Opferleistungen und Stiftungen veranlaßt wurden. Besonders häufig kamen die Stiftungen von Zinsen und Anteilen an Grundstücken und Häusern für Gedächtnismessen im späten Mittelalter vor. Da die Zahl der in der Bruderschaft vereinigten Kleriker etwa fünfzig betrug und diese zum Unterschied von den Domkapitularen, welche teilweise nur die niederen Weihen hatten³³, alle Priester waren, konnte eine große Zahl von Meßverpflichtungen durch die Bruderschaft erfüllt werden. Die Einnahmen aus diesen Memorien und Anniversarien bildeten den Grundstock des bereits am Ausgang des Mittelalters recht bedeutenden Vermögens. Wir wissen dies aus der ersten uns erhaltenen Jahresrechnung vom Jahre 1501³⁴, welche an Einnahmen aus Zinsverpflichtungen und Meßstiftungen den Betrag von 2040 Gulden nennt, dem Ausgaben von 1751 Gulden gegenüberstehen. Die Haupteinnahmen aber bildeten bereits im 15. Jahrhundert die Renten aus dem sogenannten Rentenkauf³⁵. Durch Erbschaften und Geldstiftungen scheint sich, verbunden mit kluger Thesaurierungspolitik, welche durch die Steuerfreiheit des kirchlichen Besitzes begünstigt wurde, recht bald ein ziemlicher Überschuß an barem Gelde angesammelt zu haben. Dieses Bargeld wurde zwar nicht gegen Zinsen verliehen, weil allen Christen im Mittelalter das Zinsnehmen verboten war. Dafür wurde es für hypothekarische Darlehen verwendet. Dieser „Rentenkauf“ spielte sich folgendermaßen ab (ich zitiere die älteste die Bruderschaft betreffende Urkunde aus dem Jahre 1427³⁶): Johann von Ensich und seine Frau geben der St.-Johannes-Bruderschaft für 75 rheinische Gulden einen jährlichen Zins von 3 Goldgulden, der zu bezahlen ist am Himmelfahrtstag oder zu Pfingsten. Als Sicherstellung für pünktliche Bezahlung „verlegen und versetzenn und verpfendenn sie in urkunde diss briefs zu rechtem unterpande“ Haus und Hof und Gärten. Der Verkauf wurde nach geistlichem und weltlichem Recht mit den „erbern priestern und bruderschaft“ getätigt. In der ältesten Urkunde aus dem Umkreis der Stadt Trier³⁷ (aus Heiligkreuz) vom Jahre 1431 erscheinen das erste Mal namentlich zwei Brudermeister, Peter von Wiesel und Michael Runen, als Vertreter der Bruderschaft. In diesen und allen anderen späteren Urkunden wurde die Bruderschaft als juristische Person angesehen, und von einer Beglaubigung ihrer Rechtshandlungen durch das Domkapitel oder durch den Domdechanten ist nirgends die Rede. Die Schuldner ver-

³² Hauptmann S. 69: „Ob exilitatem foundationum et dotationum altarium et vicariorum in dicta ecclesia existentium nonnulli vicariorum et altarium ipsorum rectores maximum in vitae necessariis defectum et penuriam sustinentes, post etiam eorum decessum ob huiusmodi paupertatem sepultura decenti et exequiis in opprobrium sacerdotalis ordinis caruerunt.“

³³ Blattau Tom. I S. 315.

³⁴ DiöArchiv Trier Fasz. B 714a.

³⁵ Karl Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter, Leipzig 1886 I, 2 S. 1446.

³⁶ DiöArchiv Trier Fasz. 683.

³⁷ DiöArchiv Trier Fasz. B 724 fol. 78r.

pfllichten sich bei Stellung der Unterpfänder in den Urkunden, für sich und ihre Erben, daß diese Unterpfänder bei Nichtbezahlung der Jahresrenten nach drei erfolglosen Mahnungen ohne vorausgegangenes Gerichtsurteil der Bruderschaft zu Nutz und Eigen verfallen sein sollten.

Die soziale Stellung der Schuldner der Bruderschaft war ziemlich einheitlich. Der größte Teil sind Weinbauern aus dem Moseltal und nur ein paar Bürger aus Trier, wie dies auch die Höhe der Darlehen von 25 bis 50 Gulden (in der Abrechnung von 1501 82 Prozent!) beweist. Erst im späteren 16. Jahrhundert trat der moselländische Adel in die Reihe der Schuldner der Bruderschaft. Die Form der Darlehenstilgung war der Rückkauf (reemptio). Durch die Rückzahlung der vor Abfassung des Zinsvertrages gelieferten „Hauptsumma“ wurde der Schuldner seiner Verpflichtungen ledig. Die Dauer der Laufzeit des Zinsgeschäftes von der Übergabe des Darlehens bis zum Rückkauf war verschieden. Im Durchschnitt kann man 40 bis 50 Jahre annehmen. Es kamen aber auch Laufzeiten von mehr als 200 Jahren vor³⁸. Die lange Laufzeit dieser Darlehen ist uns ein klarer Beweis, wie schwierig die wirtschaftliche Situation der Bauern und Winzer, besonders im 15. und 16. Jahrhundert war³⁹. Die Johannesbruderschaft besaß nach den vorhandenen Abrechnungen von 1501, 1528 und 1546 ein dichtes Netz von Verpflichtungen von Zewen bis Cochem an der Mosel. Das Gesamtkapital der Bruderschaft hat zu Beginn des 16. Jahrhunderts etwa 10 000 rh. Goldgulden betragen und überschritt 1528 zur Zeit des wirtschaftlichen Höhepunktes 13 675 Gulden⁴⁰. Im 18. Jahrhundert (aus dem 17. fehlen uns die Abrechnungen) erscheint die Zahl der Obligationen stark vermindert und beschränkt sich im wesentlichen nur mehr auf die Umgebung von Trier, begrenzt etwa durch die Orte Schweich, Welschbillig, Wasserliesch und Oberemmel.

In den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts scheint die wirtschaftliche Verwaltung der Bruderschaft nicht recht funktioniert zu haben, denn es erfolgte um 1520 eine Reformierung der Leitung und der Statuten mit Rücksicht darauf⁴¹ sowie 1523 in einer Übereinkunft zwischen Domkapitel und den Mitgliedern der Bruderschaft eine Vereinigung der „communis praesentia“ und der Einkünfte der Bruderschaft⁴². Die gemeine Präsenz, welche bisher ungleich verteilt wurde, wird von nun an an alle Domkleriker gleichmäßig verteilt, damit die brüderliche Liebe wieder hergestellt und der Gottesdienst nicht ver-

³⁸ DiöArchiv Trier Fasz. 724 S. 181, wo die Darlehensurkunde am 7. 3. 1467 abgeschlossen und erst 1680 getilgt wurde.

³⁹ Gottfried Kentenich, Geschichte der Stadt Trier, Trier 1915 S. 351.

⁴⁰ DiöArchiv Trier Fasz. B 714 t und b. Zum Wertvergleich Fasz. 704: 1 Weingarten, 2 Felder = 50 fl. Fasz. 712: 2 Häuser und 5 Weingärten = 200 fl.

⁴¹ DiöArchiv Trier Fasz. B 682: „Attendentes quod iam certis lapsis annis (ut apparebat) non adeo profunde debiteque regimen pretacte fraternitatis, maxime in redditibus et obventionibus ac aliis emolumentis juxta eius congruentiam ductum existat, quodque in futurum in maius preiudicium damnum et iacturam eiusdem fraternitatis tendere posset. Cupientes (ut tenemur) ipsi fraternitati preesse, ne tale quid, vel forsitan peius in futurum contingat.“

⁴² DiöArchiv Trier Ms 316 p. 815—829.

ringert werde. Um diese gleichmäßige Verteilung bei der großen Zahl der Empfänger möglich zu machen, wurde vom versammelten Domkapitel einerseits, den Domvikaren, Präbendaren, von Liebfrauen, Altaristen und anderen Benefiziaten andererseits beschlossen, die Einkünfte und Besitzungen der Johannesbruderschaft und der Bruderschaft S. Crucis⁴³ mit der „communis praesentia“ zu vereinen⁴⁴.

Die neuen Statuten, die unmittelbar vor dieser Vereinigung geändert wurden⁴⁵, befaßten sich vor allem mit Beseitigung von Mißständen und Schwierigkeiten, die durch den Dualismus in der Leitung der Bruderschaft entstanden waren und den Fragen der wirtschaftlichen Organisation. Man ging von der Zweizahl der Brudermeister ab und beschloß, nur mehr einen Brudermeister mit einer Amtsdauer von zwei (ursprünglich stand vier) Jahren zu wählen⁴⁶. Es sollte der neue Meister nach Ablauf der Amtszeit des alten nicht aus dessen Gruppe⁴⁷, sondern aus einer der anderen gewählt werden. Damit wollte man anscheinend eine Bevorzugung einer bestimmten Gruppe vermeiden. Völlig durchgesetzt hat sich diese den Meisterwechsel betreffende Anordnung nur bis ins ausgehende 16. Jahrhundert. Später überwogen die Brudermeister, die Domvikare waren, bei weitem. Die neuen Statuten gaben dem Brudermeister eine große Autorität, die sich besonders bei der Neuwahl äußerte. Die anwesenden Brüder durften bei der Wahl dem alten Meister nicht widersprechen, widrigenfalls sie des Präsenzgeldes verlustig gingen, sowie eine Woche lang zur Lesung der Bruderschaftsmesse und zur Abgabe von einem Pfund Wachs verpflichtet wurden. Wenn der neue Brudermeister mit Stimmenmehrheit gewählt war, galt diese Autorität im gleichen Maße für ihn⁴⁸. Die Autorität des Magisters war aber nur disziplinärer Natur. In allen finanziellen Angelegenheiten, welche die Summe von 12 Gulden überschritten, hatte er den alten Brudermeister und zwei oder drei ältere Brüder zu Rate zu ziehen⁴⁹. Ebenso sollte er in schwierigen Fällen verfahren.

⁴³ Die Bruderschaft S. Crucis umfaßte alle Diener des Domkapitels vgl. DiöArchiv Trier Fasz. B 682a.

⁴⁴ DiöArchiv Trier Ms 316 p. 815—829.

⁴⁵ DiöArchiv Trier Fasz. 682.

⁴⁶ Bereits 1551 wird die zweijährige Amtsdauer überschritten. DiöArchiv Trier Fasz. B 724.

⁴⁷ DiöArchiv Trier Fasz. 682: Es gab vier Gruppen: die Vikare, Präbendaren, die Altaristen und die Bantinen.

⁴⁸ DiöArchiv Trier Fasz. B 682: Statuimus, quod tunc eo die, quo omnes et singuli fratres tenentur adesse... presentes magistrum fraternitatis sub pena non contradicendi. Et inter presentes qui libet eorum dabit expressum votum ab instanti, sub pena amissionum presentiarum et lectionis misse fraternitatis integre septimane et talenti cere. Et tunc in quem pluralitas votorum ceciderit.

⁴⁹ DiöArchiv Trier Fasz. B 682: Statuimus, quod magister fraternitatis in reemptionibus et legatis extendentibus se ultra summam 12 fl. per se solum non subleuet sed secum assumptis duobus aut tribus senioribus recipiet... Item in causis arduis et pregnantibus fraternitatis se solo nihil tractabit sine scitu et consensu seniorum sive deputatorum.

Der Brudermeister war auch dafür verantwortlich, daß alle Messen der Bruderschaft auf die gebührende Weise gefeiert wurden, und besaß das Recht, den nachlässig Lesenden für jede nachlässig gelesene Messe mit 14 Alben zu bestrafen oder ihn eine volle Woche die Bruderschaftsmesse lesen zu lassen. Ebenso hatte er für die Instandhaltung der Meßgeräte und Paramente zu sorgen.

Der wirtschaftliche Zusammenschluß der Johannesbruderschaft mit der gemeinen Präsenz im Jahre 1523 hatte als Folge eine wesentlich engere Bindung an das Domkapitel, das nun zu den Jahresabrechnungen immer seine Vertreter hinsandte. Die Zahl ihrer Mitglieder verringerte sich im 17. und noch mehr im 18. Jahrhundert wesentlich, so daß sie 1663 nur noch 31 Mitglieder und 1798, dem letzten Jahr einer Abrechnung, gar nur mehr 24 Mitglieder zählte. Auch der korporative Charakter der Bruderschaft geriet immer mehr in Vergessenheit, so daß man am Anfang des 19. Jahrhunderts nur mehr von der Confraternitätsstiftung⁵⁰ sprach, wie von der Greiffenklauischen Stiftung, sie also nur mehr als „officium“, als Erfüllung wirtschaftlicher Verpflichtungen, welche aus der Stiftung erwachsen, betrachtet wurde. Mit dem Abreißen der alten Andreaskapelle, dem Ort der frommen Zusammenkünfte der Johannesbruderschaft im Jahre 1792⁵¹, wurde der vorletzte Stein von dem Gebäude der altehrwürdigen Einrichtung beseitigt. Während der Sequestrierung zur Zeit der französischen Besetzung des Kurfürstentums von 1794 bis 1814 wurden die außenstehenden Darlehen eingezogen und an die letzten Mitglieder der Bruderschaft verteilt. Am 27. Dezember 1804 übergab der letzte Brudermeister, der Domvikar Kaspar Busch, dem Einnehmer der Domfabrik Kieweler alle Unterlagen und noch vorhandenen Urkunden, da nach der Verordnung des Präfekten des Saardepartements vom 15. messidor (4. Juli) 1804 die Sequester für das „officium fraternitatis“ und andere Stiftungen aufgehoben wurden und alle diese Stiftungen als Einkünfte an die Domfabrik kamen⁵².

Im Entwurf für den Etat des Messefondationsfonds bei der Domkirche zu Trier für die Jahre 1832 bis 1834 sind die 1829 bis 1831 noch getrennt aufgeführten neun Stiftungen, unter denen auch die Confraternitätsstiftung noch namentlich genannt ist, aus Gründen der Vereinfachung, da sie doch alle dasselbe enthielten, zusammengelegt worden. Ausgenommen ist nur die Greiffenklauische Stiftung, die nach dem Willen des Stifters gesondert bleiben soll. Damit ist nun auch der letzte Überrest einer alten Korporation verschwunden, wenn auch die Erinnerung an diese fromme Institution im 19. Jahrhundert in den „missae confraternitatis“ und der beim Ableben eines der Mitglieder geübten Feierlichkeit bei den „membra chori metropolitani Treviris“ im 19. Jahrhundert fortlebte⁵³.

⁵⁰ DiöArchiv Trier Fasz. Domfabrik 1829—1831.

⁵¹ J. Marx - Geschichte des Erzstifts Trier, Trier 1862 II/2, S. 54.

⁵² DiöArchiv Trier Fasz. Domfabrik, Johannesbruderschaft.

⁵³ DiöArchiv Trier Fasz. Domangelegenheiten Bl. 10 (1837).

Als letzte Ehrung der Johannesbruderschaft kurz vor ihrem Aufgehen in der Domfabrik wurden am 16. Mai 1803 der letzte Brudermeister Kaspar Busch und die Mitglieder Dahm, Hermann, Hermes und Kiweler zu Ehrenmitgliedern des Domkapitels durch Bischof Mannay ernannt⁵⁴. Damit schließt sich der Kreis. Einst hatten Domherren durch ihre Ehrenmitgliedschaft bei der Gründung der Priesterbruderschaft mitgewirkt, und nun können die letzten Mitglieder dieser frommen Korporation diese Hilfe als Ehrendomherren dem Domkapitel zurückerstatten.

**Verzeichnis der Brudermeister vom Zeitpunkt ihres ersten
namentlichen Erscheinens bis zur Auflösung der Bruderschaft
s. Johannes Evangelistae (1431—1804)**

Datum ihrer Nennung	Name	Rang
26. 1. 1431	Peter von Wiesel und Michel Runen	?
22. 2. 1453	Peter an dem Putz Heinrich von Weesel Johann von Temmels	Vikar Präbendat Altarist
7. 3. 1467	Heyman von Valendar Thymann Welter	Vikar Vikar
25. 12. 1471	Martin von Attenderen	?
5. 2. 1472	Clais von Lirstorff	Präbendat
15. 5. 1482	Emondus Laurentius	Vikar Altarist
4. 2. 1483	Johann Olevia Nicolaus von Lirstorff	Altarist Präbendat
5. 12. 1483	Nikolaus von Buckenheim Johann Olevia	Präbendat Altarist
10. 8. 1486	Peter von Nittel Thilman von Sarburg	Vikar Altarist
30. 1. 1489	Wentz	
11. 6. 1489	Thilman Sartoris	Altarist
24. 11. 1490	Heinrich von Neuenburg Laurentz von Oringen	Altarist Präbendat
30. 1. 1492	Frantz Stetzgin Niclas Goistorff	Präbendat Bantuspräbendar
20. 7. 1493	Maddert von Sarburg	Vikar
25. 4. 1494)	Thilman Sartoris	Altarist
23. 7. 1496)		
26. 11. 1496	Lorentz von Oeringen	Altarist
8. 5. 1497	Thilman Sartoris	Altarist
12. 1. 1495)		
12. 3. 1496)	Heinrich von Neuenburg	Altarist

⁵⁴ Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800, hrsg. v. DiöArchiv Trier 1941 S. 17.

Datum ihrer Nennung	Name	Rang
20. 1. 1497	Johann Meckel	Vikar
26. 3. 1498	Thilman Sartoris	Altarist
16. 12. u.	Johann Meckel	Vikar
22. 12. 1498		
31. 8. 1499 } 12. 3. 1500 }	Jacob Carpentarius	?
31. 8. 1500 } 13. 12. 1500 }	Johann von Perl	?
21. 1. 1501	Jacob Carpentarius Sifrid von Pfaltz	? Vikar
22. 2. 1501	Sifrid von Pfaltz	Vikar
8. 5. u. } 5. 12. 1501 }	Nicolaus Gelmann	Altarist
22. 12. 1502 } 1. 5. 1503 }	Maddert von Sarburg	Vikar
8. 5. 1503 } 25. 9. 1504 }	Johann von Ewen	Altarist
15. 3. u.	Peter von Meyen	Präbendat
29. 11. 1504		
12. 9. 1506 } 29. 6. 1506 }	Thiderich von Lympurg	Vikar
5. 5. u. }		
25. 7. u.	Pilgrim	Vikar
3. 12. 1506	Johann Kuser von Monthabur	Altarist
25. 2. u.	Dederich von Broich (Breith)?	Altarist
14. 9. 1507	Johann von Sierck	?
8. 11. u.		
26. 12. 1509		
13. 3. 1515 } 2. 1. 1516 }	Johann Koch	?
2. 10. 1517	Caspar Wagner von Vahingen	Altarist
12. 11. 1532	Nicolaus Luysch	?
24. 2. 1535	Jacob Wagner de Bopard	Vikar
21. 12. 1537 } 17. 10. 1538 }	Robinus Wies	?
21. 9. 1544 } 24. 8. 1545 }	Johannes von Menningen	Altarist
21. 6. 1546 (?) } 18. 4. 1546 }	Born von Viltzen	Präbendat
19. 7. 1548	Ludwich	?
11. 3. 1553 } 24. 2. 1551 }	Nicolaus Lieser	Vikar
23. 1. u.	Bertrandus Luysch	Präbendat
22. 7. 1553		
27. 7. 1555, } 28. 5. 1556 }	Bernhardt Flaidt oder Fladt	?
9. 1. 1558, } 31. 3. 1558 }		
27. 12. 1560 } 4. 10. 1561 }	Johann von Schoenecken	?

Datum ihrer Nennung	Name	Rang
14. 2. 1562 } 6. 9. 1563 }	Johannes Rulant	?
6. 3. 1570	Heinrich von Rondu	?
16. 3. 1574 u. 1575	Gerhardt Decker	Präbendat und Altarist
5. 5. 1575	Johannes Rulant	?
26. 1. u. 2. 5. 1586 } 26. 5. 1587, } 11. 1. 1589 } 19. 8. 1591 }	Heinrich Havixbeck	Vikar
1593/96/99 } 23. 3. 1600, } 24. 2. 1603 } 8. 4. 1604, } 17. 1. 1612 }	Nicolaus Wiltz	Vikar
9. 1. 1613	Anthonius Wiltz	Präbendat
6. 11. 1613	Nicolaus Wiltz	Vikar
1614—1621	Anthonius Wiltz	Präbendat
1655—1661	Anthonius Schmidburgh	Vikar
1664	Beer, procurator pro parte magistri	?
1665	Ambrosius Edigher	Vikar
1668	Anthonius Schmidburgh	Vikar
1670—1678	Ambrosius Edigher	Vikar
1685	Erasmus Heffinger	Vikar u. Fabrik- meister
1686	Laurentius Streichert	?
1691—1708	Erasmus Heffinger	Vikar
1712, Juli	Johannes Korion	Vikar
1712—1719	Christophorus Hermannus Voswinkel	?
1728—1754	Jacob Busch	Vikar
1755—1765	Jacob Schien	Vikar
1765—1776	Franz Jacob Unckel	Vikar
1777—1800	Martinus Herberts	Vikar
1800—1804	Caspar Busch	Vikar

Uebersichten und Berichte

Wesensfragen des Glaubens *)

Die Reihe der Trierer Theologischen Studien wurde mit der Festschrift eröffnet, die durch die Professoren des Trierer Priesterseminars dem Herrn Erzbischof Dr. Bornewasser zur Vollendung des 75. Lebensjahres dargebracht wurde. Dem Programm der neu errichteten Trierer Theologischen Fakultät entspricht es, wenn die 2. Nr. ein Problem anpackt, das zur Vertiefung der Seelsorge besonders beachtenswert ist, indem es die bis in die Gegenwart bemerkbaren Auseinandersetzungen der Theologen des vorigen Jahrhunderts über das Fundament und die Wurzel christlichen Lebens behandelt.

Der Verfasser legt zunächst dar, wie Kleutgen über das Wesen und die Motive, über das dem Glauben vorausgehende Wissen und über die Eigenschaften des Glaubens gedacht hat. Die schwierigen Probleme sind so klar dargestellt und treten so deutlich hervor, weil B. die Ansichten anderer großen Theologen denen Kleutgens gegenüberstellt. Melchior Cano, Suarez und Lugo aus dem 15. und 16. Jahrhundert kommen ebenso wie Kuhn, Schäßler und Scheeben aus dem 19. Jahrhundert zur Geltung. Infolgedessen konnte B. auch nachweisen, inwiefern sich die Ansichten Kleutgens gewandelt haben, was seinerzeit Karl Adam entgangen ist.

Die grundlegende Eigentümlichkeit der Lehre Kleutgens ist die, daß er den Glaubensakt im wesentlichen nur als ein Urteil der Vernunft ansieht. „Eigentlich glaubt die Vernunft.“ Darum stehen für Kleutgen die Freiheit und der sittliche Wert des Glaubens außerhalb seines Wesens. Kleutgen verneint es gegen Scheeben, daß der Glaube darauf gerichtet sei, der Autorität Achtung zu erweisen und sich mit ihr geistig zu vereinen. Das gilt nach Kleutgen ebenso für den Glauben im allgemeinen wie für den theologischen Glauben. Nach Kleutgen glauben wir Gott nicht letztlich deshalb, weil er, wie Scheeben sagte, die höchste Autorität als unser Herr und Gebieter ist, sondern nur weil er die höchste Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist, die zu uns spricht. Daher sieht Kleutgen die größte Gefahr dem Glauben von der intellektuellen Seite her drohen. Der theologische Glaube ist nach Kleutgen gewiß, weil wir gemäß einem Gesetze unseres Erkennens Wahres zu erfassen vermögen, das ein anderer als wahr bezeugt. Um zu glauben, müssen wir selber das Zeugnis als untrüglich erkennen. Bei dem theologischen Glauben ist also subjektives Motiv des Verstandes, warum er die Glaubenslehre für wahr hält, die Überzeugung, daß sich uns im Christentum, näherhin in der Kirche, Gott selber offenbart. Nur dieser Beweggrund ist nach Kleutgen dem Glauben innerlich. Dagegen ist das subjektive Motiv, das den Willen bewegt, nur etwas, was dem Glauben äußerlich anhaftet und in keiner Weise mit dem Formalprinzip auf eine Stufe gestellt werden kann. Dieses nach Kleutgen unwesentliche, den Willen ansprechende Motiv ist der sittliche Wert, der dadurch verwirklicht wird, daß die geschaffene Vernunft sich der ungeschaffenen unterwirft. Nur so werde der Glaube ein sittlicher Akt.

Weil wir im Glauben das für wahr halten, was Gott geoffenbart hat, muß der Gläubige, ehe er glaubt, wissen, daß die Offenbarung sich ereignet hat und daß Gottes Zeugnis von den geoffenbarten Wahrheiten untrüglich ist.

*) Das Problem des Glaubens in Auseinandersetzung mit Josef Kleutgen behandelt von Wilhelm Bartz. Trierer Theologische Studien 2. Paulinus-Verlag, Trier 1950.

Gegen Kuhn lehnte Kleutgen es ab anzunehmen, das Wissen vor dem Glauben beruhe nicht auf philosophisch beweisbaren Gründen, sondern erst der Einfluß der Gnade bringe die Zustimmung zu diesen vorhergehenden Erkenntnissen. Nach Kleutgen sind die Gründe für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung dem Gläubigen evident. Die Tatsache der Offenbarung freilich ist nicht evident, aber dennoch gewiß, so daß hier der Freiheit des Glaubensaktes ein Raum gelassen werde. In der 1. Auflage der Theologie der Vorzeit schloß sich Kleutgen an die Lehre Lugos an, wonach die Wahrhaftigkeit Gottes uns unmittelbar einleuchte. Freilich werde die so auf natürliche Weise gewonnene Gewißheit von dem objektiven Glaubensmotiv noch subjektiv unterstützt durch die den Verstand und Willen heilende übernatürliche Gnade, so daß aus der Gewißheit die Festigkeit des Glaubens erwachse. Übernatürlich ist der Glaube nach Kleutgen nur deshalb, weil die übernatürliche Gnade nicht nur heilt, sondern auch erhöht, und so der schon vorhandenen Überzeugung von der Wahrheit der Offenbarung übernatürliches Sein gibt. Ebenso wie Kleutgen den theologischen Glauben gewiß und übernatürlich deshalb nennt, weil sich bei ihm die übernatürliche Gnade mit der natürlichen Weise, wie er entstehe, verbinde, so meint er auch in der 1. Auflage die Göttlichkeit des theologischen Glaubens erklären zu können. Durch die Polemik Schäcklers sah er sich jedoch später genötigt, diese Ansicht aufzugeben und zu gestehen, daß er mit seiner Theorie die Göttlichkeit des theologischen Glaubens nicht darlegen könne, die ihm etwas anderes ist als die Übernatürlichkeit. Kleutgen konnte sich weder die Ansicht des Melchior Cano zu eigen machen, wonach die Überzeugung von der Tatsache der Offenbarung und von ihrer Untrüglichkeit auf den Antrieb der Gnade zurückzuführen sei, noch mit den Skotisten annehmen, die Tatsache der Offenbarung werde auf menschliches Zeugnis hin angenommen, das Ansehen Gottes aber werde um seiner selbst willen bejaht. Auch die Meinung des Suarez, der Beweggrund des Glaubens selber werde im eigentlichen Sinne geglaubt, wurde von ihm abgelehnt. Schäcklers Ansicht schien ihm den berühmten Zirkelschluß nicht zu vermeiden, wonach die Offenbarung geglaubt werde um der Wahrhaftigkeit Gottes willen und die Wahrhaftigkeit Gottes auf Grund der Offenbarung angenommen werde. Für Scheebens Auffassung fehlte bei Kleutgen das rechte Verständnis, weil er sich den Glauben nicht anders denken konnte als einen Akt der Vernunft. Kleutgens endgültige Antwort lautete: „Wie wir hienieden das Intelligibele im Sinnlichen, das Geistige im Leiblichen, so sollen wir auch das an uns gerichtete Wort Gottes in der Erscheinung der Kirche erkennen!“ B. bemerkt dazu mit Recht, daß heiße nicht mehr eigentlich dem Herr-Gott „glauben“.

Die kritische Würdigung der Glaubentheorie Kleutgens beginnt mit der grundsätzlichen Feststellung, daß es nicht falsch, sondern nur unzulänglich ist, „wenn wir dasselbe Wortzeichen ‚Glauben‘ . . . für einen Gegenstand zweier Ordnungen gebrauchen“. Daher steht bei B. zuerst die philosophische Sicht, indem von der Psychologie, Erkenntniskritik und Gegenstandstheorie her das Problem des Glaubens zu klären versucht wird. Von der Psychologie her ergibt sich, daß der Glaubende, weil ihm die intellektuelle und moralische Zuverlässigkeit des Zeugen nicht unmittelbar zugänglich ist, Vertrauen haben muß. In der personalen Tiefe des vertrauenden und wertschätzenden Verhaltens fällt die Entscheidung, ob man glaubt. Glauben ist also kein elementarer Vorgang wie der Gedanke, sondern ein komplexer. Der Glaubensakt selber setzt aber eine bestimmte Glaubenshaltung voraus. Schon daraus ergibt sich, wie einseitig die Auffassung Kleutgens vom Glauben war. Von der Erkenntnislehre her gesehen ist der Glaube etwas, was in seiner Gewißheit und seinem Inhalte uns nicht evident ist. „Das Wissen ist im Glauben nicht überzeugend, es ist

lediglich bezeugend, und zwar eine Art der Bezeugung.“ „Logik allein kann niemals Wertblindheit oder Wertverzweiflung beheben. Glauben läßt sich nicht andemonstrieren.“ Da Kleutgen den Glauben in seiner Wesensstruktur dem Wissen gleichsetzte, so mußte er in unlösbare Schwierigkeiten geraten, wenn er den letzten Grund der Gewißheit des Heilsglaubens bestimmen wollte. Die Gegenstandstheorie lehrt, daß beim Glauben mehrere Vertrauens- und Glaubenshaltungen sich miteinander verbinden. Wenn wir glauben, so glauben wir an den intellektuellen und moralischen Wert des Zeugen. Glauben kann man nur einer Person. *Credimus Deo Deum in Deum.*

Weil Kleutgen schon dem natürlichen Glauben nicht ganz gerecht wurde, konnte er es auch dem theologischen Glauben nicht werden. Ferner unterliegt seine Auffassung von dem Verhältnis des Wirkens der *causa prima* zu dem der *causa secunda* starken Bedenken. Über die letzte Aufgabe der Fundamentaltheologie gibt es bei Kleutgen kein einheitliches Urteil. Er hat das Wissen für den Glauben überbewertet. Er kann die Frage, inwiefern der Glaube übernatürlich ist, nicht genügend beantworten, weil bei ihm der Glaube zu sehr ein natürlicher Akt ist, zu dem die Gnade nur hinzutritt. Der theologische Glaube muß aber in seinem Grund und in seinem Seinsgehalt durchaus übernatürlich sein, wenn er auch Glauben eines Menschen ist. Moraltheologisch wirkt sich die Auffassung Kleutgens dahin aus, daß der Glaube zu sehr in die Nähe der natürlichen Tugend der Gottesverehrung gerückt wird, wodurch der enge Zusammenhang des theologischen Glaubens mit der Hoffnung und Liebe gelockert erscheint. Kleutgen hat ferner dem Glauben, insofern er ein soziales Phänomen in der Kirche ist, zu wenig seine Aufmerksamkeit geschenkt. Bei Kleutgen, der die Trennung der Moraltheologie von der Aszetik und Mystik befürwortet, ist endlich der theologische Glaube frei von jedem mystischen Einschlag.

Dennoch hat Kleutgen für seine Zeit große Verdienste. Er hat Irrtümer über den Glauben bei Hermes, Günther und den verschiedenen Richtungen im zeitgenössischen Protestantismus mit Erfolg bekämpft. Der katholischen Theologie gab er wertvolle Anregungen und starke Antriebe. Er kam zu der Überzeugung, daß die Glaubentheorie Lugos nicht gehalten werden kann, eine Einsicht, die J. B. Franzelin versagt blieb. B. schließt seine tiefgehenden und scharfsinnig geführten Untersuchungen mit dem Ausblick, den die Glaubentheorie Scheebens für die Gegenwart hat. Die Glaubensverkündigung wird sich immer gern auf diese Wesensfragen um den theologischen Glauben besinnen und daraus lernen, welche Ziele sie sich setzen und welche Mittel sie einsetzen soll.

Prof. Dr. Ignaz Backes

Priesterehe und Absolution

Es war Pfingsten 1950, da wandte sich ein Priester, namens Cornelius mit seiner ihm zivil angetrauten Frau, namens Juliana, an Sempronius mit der Bitte, ihnen die Lossprechung zu erteilen. Beide versprachen, wie Bruder und Schwester zusammenzuleben, nachdem ihnen diese Kraft im Kriege gefehlt hatte. Cornelius wohnte nämlich als Krankenwärter unter einem Dache mit Juliana, einer Schwester vom Roten Kreuz. Der Druck des Krieges, das tägliche Elend, wie es im Lazarett beiden entgegenstarnte, führte einerseits zu seelischen Depressionen, andererseits aber auch zu einem engeren gegenseitigem Anschluß, der dann allerdings alle Sprossen der Liebesleiter bis zum Verkehr und bis zur Zivilehe durchlief. Sempronius hatte, nachdem er die Reuigen zuvor privatim gesprochen, auch nicht den geringsten Zweifel am ernstesten Vorsatz

der Enthaltbarkeit; denn die „Eheleute“ hatten unter großen Opfern seelischer und finanzieller Art getrennte Schlafzimmer eingerichtet; eine völlige Trennung ließ sich nicht bewerkstelligen; dies sah auch Sempronius ein; denn eine Schar von sechs Kindern bedurfte der Sorge der Eltern. Über einen Punkt war sich der Beichtvater klar: der „casus urgentior“ des Canon 2254 liegt vor. Er merkte es den Bittstellern an: sie wollen nicht mehr länger in der Sünde leben; sie wollen den heranwachsenden Kindern das Beispiel katholischen Lebens geben. Zudem waren beide über 100 km zu Sempronius, dem Studienfreund des Cornelius, gefahren, um nach vielen Jahren endlich einmal in die heikle Angelegenheit Ordnung zu bringen. Sempronius voll Freude über ein solches Pfingstgeschenk gab den Reuigen die hl. Absolution und ließ sie anderen Tages zur hl. Kommunion zu.

Doch nicht allzu lange nachher stiegen Zweifel über das mutige Vorgehen in einer so schwierigen Gewissensfrage auf. Er erinnerte sich dunkel einer Entscheidung der hl. Poenitentiarie hinsichtlich der Lossprechung von Priestern im Falle einer Zivildraufung. Bis heute noch ist dem Beichtvater can. 2338 § 1 unbekannt, der erklärt: „absolvere praesumentes sine debita facultate ab excommunicatione latae sententiae specialissimo vel speciali modo Sedi Apostolicae reservata incurrunt ipso facto in excommunicationem Sedi Apostolicae simpliciter reservatam.“ Sempronius suchte nun die Entscheidung der hl. Poenitentiarie ausfindig zu machen. Nachdem es ihm gelungen war, das Dekret „Lex sacri coelibatus“ vom 18. April 1936 (A. A. S. Bd. 28, S. 242 f.) ausfindig zu machen und nachdem er es studiert hatte, stieg wenigstens ein Hoffnungsstrahl auf; die Frau ist gültig absolviert; denn die Überschrift lautet: „absolutio sacerdotum ab excommunicatione ob attentatum etiam civile tantum matrimonium.“ Auch der Inhalt des Dekretes spricht nur von den Priestern. Also gilt für die Frau can. 2388 § 1, mit der Strafbestimmung: „Omnes cum clericis in sacris constitutis matrimonium etiam civiliter tantum contrahere praesumentes incurrunt in excommunicationem l. s. Sedi Apostolicae simpliciter reservatam.“

Über diesen Punkt befrag Sempronius den Hausobern einer Congregation, deren Hauptzweck Volksmissionen sind; einer Congregation, welche die bedeutendsten Moralisten zu ihren Mitgliedern zählt. Der Obere erklärte: Außerhalb der Volksmission besitzen unsere Patres nicht die Vollmacht: absolventi a censura S. A. simpliciter reservata; in einem Punkte gab der Religiöse dem Beichtvater Recht: die Zensur, welche die Frau sich zugezogen hat, ist nicht specialissimo modo reserviert. Hinsichtlich des verheirateten Priesters gab der Hausober eine Antwort, welche den Erlassen der hl. Poenitentiarie nicht gerecht wird. Er stellte nämlich den Satz auf: wenn der Priester sich von seiner Frau ganz getrennt hat, dann kann er bei einer Volksmission — weshalb nicht auch außerhalb derselben? — gemäß can. 2254 § 1 absolviert werden.

Kann diese Lehre im J. 1950 noch aufrecht erhalten werden? Absolut nicht. Das Dekret vom 18. April 1936 sagt eindeutig: der Fall ist „exclusive“ der hl. Poenitentiarie reserviert; ferner erklärt sie: absolutio a censura can. 2388 § 1, ab ipsa tantum S. Poenentiaria Apostolica, servata speciali procedendi forma ac quibusdam cautelis et conditionibus ab eadem Sanctitate Sua patefactis ac praescriptis concedi possit. Die einzige Ausnahme ist die Todesgefahr; aber in diesem Falle ist der Rekurs nach can. 2252 zu ergreifen; d. h. die Zensur ist specialissimo modo reserviert. Der Text des Dekretes ist eindeutig. Trotzdem „non defuerunt nec desunt Canonistae et Moralistae, qui docuerint ac doceant casum hunc nihil differre a casu aliarum censurarum, quae in casibus urgentioribus remitti possunt sub quibusdam conditionibus et clausulis

a quocumque confessario vi can. 2254". Gegen diese falsche Textinterpretation wandte sich die hl. Poenitentiarie am 4. Mai 1937 mit der Erklärung: „haec interpretatio a praefati Decreti nedum sensu, sed et littera prorsus absona nullo modo defendi potest.“ Der Gesetzesgeber erklärte den Sinn des ersten Dekretes authentisch also: „absolutionem a censura, de qua supra, ita esse Sacrae Poenitentiariae reservatam, ut nemo umquam, excepto casu periculi mortis, ab ea absolvere possit, non obstante qualibet facultate sive per can. 2254 § 1. sive per privilegium sive denique per aliud quodcumque ius ceteroquin concessa.“ (A. A. S. Bd. 29, S. 283.) Auch die C. „Decessorum Nostrorum“ vom 10. Juli 1949, in welcher die Vollmachten der Poenitiäre des Jubeljahres festgelegt wurden, erwähnt in n. I. die beiden soeben genannten Dekrete der hl. Poenitentiarie von neuem mit der Erklärung: „haec censura ita S. Poenitentiariae reservatur, ut nemo umquam, excepto periculo mortis, ab ea absolvere possit, ne vi quidem can. 2254.“ Es wirkt befremdend, daß noch im Sommer 1950 ein Hausoberer, der sich mit Volksmissionen beschäftigt, eine gegenteilige Ansicht vertreten kann.

Nun zum Rekurs. Es ist klar, daß die Absolution des verheirateten Priesters keines Rekurses nach can. 2254 bedarf; denn die Absolution war ungültig. Will der Priester von der Zensur losgesprochen und zu den heiligen Sakramenten *more laicorum* zugelassen werden, dann muß er - am besten durch den Beichtvater - an die hl. Poenitentiarie *reticito nomine* sich wenden. Das Dekret vom 18. April 1936 erklärt allerdings: „servata speciali procedendi forma ac quibusdam cautelis et conditionibus.“ Wer je mit solchen Fällen zu tun hatte, weiß, was dieser Ausdruck besagt: Geduld von seiten des Beichtvaters, Geduld von seiten des Poenitenten.

Der Rekurs, welchen die Frau ergreifen muß, ist beschrieben in can. 2254 § 1 und 2. Doch ein Professor der Moral an einem Priesterseminar stellte, ebenfalls befragt, an Sempronius die Frage: hat Juliana wirklich die Zensur inkurriert? Can. 2388 § 1, spricht nämlich von „*contrahere praesumentes*“. Die rechtliche Bedeutung dieses Wortes wird in can. 2229 näher erklärt; wenn das Strafgesetz das Wort „*praesumpserit*“ gebraucht, so nimmt jedwede Verminderung der Zurechnungsfähigkeit, sei es auf dem intellektuellen, sei es auf dem Willensgebiet, von den Strafen *latae sententiae* aus. Nach can. 2229 § 3 käme bei Juliana vielleicht in Frage die *ignorantia poenae*; die *ignorantia legis* dürfte kaum praesumiert werden bei einer gebildeten Katholikin (vergl. auch can. 2202 § 2). Eher könnte in diesem Falle *metus gravis* mitspielen. Hat Juliana bereits vor der Zivilehe ein Kind empfangen? Fürchtete sie eine uneheliche Geburt? Wußten die Angehörigen von dem sündhaften Verkehr der Tochter? Wurde sie deshalb von den Eltern verstoßen? Wie legen oft all diese Umstände einem Mädchen den Zwang auf: du mußt heiraten, auch wenn es sündhaft ist. Sagt doch can. 2205 § 1: „*metus gravis, etiam relative tantum, necessitas, imo et grave incommodum, plerumque delictum, si agatur de legibus mere ecclesiasticis, penitus tollunt.*“ Soweit der Professor der Moral.

Dieser Fall einer Priesterehe beweist von neuem, wie wichtig das Studium des kirchlichen Strafgesetzes ist. Wird nicht gerade das fünfte Buch des Codex „*De poenis*“ im Unterricht manchmal wie ein Stiefkind behandelt? Dann geschieht es, daß Fehlgriffe vorkommen, wie sie Sempronius begangen mit der Absolution des verheirateten Priesters und der Hausobere mit seinem falschen Ratschlage.

P. G. Oesterle OSB., Rom-Gerleve.

Zwei Jahre „Kirchliche Laienschulung“ in Saarbrücken-St. Johann

Ein Weg zur Mündigkeit des Laien

Im Februar 1948 begann die Pfarrei St. Johann-Saarbrücken unter ihrem neuen Seelsorger mit einer Arbeit, die unter dem Namen „Kirchliche Laienschulung St. Johann“ inzwischen weit über die Pfarrgrenzen hinaus bekanntgeworden ist.

Der Christ kann aus dem, was die Predigt zu geben imstande ist, in der heutigen säkularisierten Welt für ein wirkliches katholisches Leben nicht genügend Wissen und Erkenntnis erlangen. Das meist sehr passive Zuhören während einer sonntäglichen halben Stunde bringt in dem sonst in übersteigter Aktivität gehetzten Menschen nur selten eine wirkliche Aktivierung seiner Verstandeskkräfte zuwege; bestenfalls findet die „schöne“ Predigt hinterher noch in ein paar lobenden Worten eine Anerkennung; die anderen sind schon bis zum Schlußsegen der Messe versunken. Eine Beherzigung, ein wirkliches Ins-Herz-Hineinnehmen und darin Bewahren, gelingt nur wenigen.

Ganz anders antwortet der heutige Mensch dann, wenn in einer Arbeitsgemeinschaft gemeinsam in Rede und Gegenrede ein vorher gehörtes Referat über irgendein zeitgemäßes Thema durchgearbeitet wird. Unmerklich fast erweitert sich hierbei das Blickfeld, weil sich einem alle möglichen Fenster auftun, an deren Öffnung man bis dahin nicht nur nicht mitgewirkt hat, sondern auch gar nicht interessiert war. Ist aber einmal das erste Fenster offen, so drängt der nun wachwerdende, in jedem Menschen schlummernde Forschertrieb schon nach dem nächsten.

Ein weiterer Anreiz der Arbeitsgemeinschaft ist, daß Priester und Laie sozusagen „gleichberechtigt“ sind, daß nicht, wie auf der Kanzel, nur der Geistliche „etwas zu sagen“ hat. Es bildet sich eine neue Ebene der Begegnung zwischen Seelsorger und Pfarrangehörigen: die Ebene des mündigen Christen, der gemeinsamen Verantwortung und Wirksamkeit im Weinberg des Herrn.

Den Weg zu dieser neuen Ebene einzuschlagen, kann für den Priester fast wie ein Herabsteigen von seiner gottgeweihten Höhe, seiner Auserwähltheit erscheinen. Und es könnte etwas sehr Unbequemes sein, was er sich selbst mit der Heranbildung mündiger Christen zufügt, deren gestärkte Urteilsfähigkeit vielleicht eines Tages auch an ihm oder seiner Amtsführung ihre Kritik ansetzt.

Diese Bedenken sind nur scheinbar; die Erfahrung beweist als wahr, daß auch der Priesterstand an solch einer mündigen Laienschaft wächst und daß durch die Teilung der Verantwortung seine Autorität nicht zuückgeht, sondern zunimmt. Der „Mensch im Vollalter Jesu Christi“ ist uns Heutigen, Priestern wie Laien, aufgegeben, und der kraft Vorbildung und Amt mit gründlicherem Wissen und Erkennen Ausgestattete hat wohl wie nie die Pflicht, an diesem seinem geistigen Reichtum auch andere „gewinnberechtigt“ zu machen. —

Die „Kirchliche Laienschulung“ ist nicht katholische Aktion, sondern Seelsorge, Sorge um den einzelnen Menschen, der nicht nur einen christlichen Standpunkt haben soll, sondern ihn auch vertreten können muß. Sie ist auch nicht ein katholisches Bildungswerk schlechthin; obwohl sie katholische Bildung vermittelt, geht es ihr doch mehr noch um die Stärkung und Vertiefung der Substanz. „Wir wollen zu der Quelle, die Christus ist, hingehen, um zu trinken“, heißt es im Pfarrbrief Nr. 3 von St. Johann, der zu dem ersten Wintersemester (1948/49) einlädt. „Wie die Frau am Jakobsbrunnen, wollen wir Frage um Frage an den Herrn richten ... und nachher in die Stadt gehen und die Leute heraus-

rufen zu Christus. Der lebendige Christ wird immer auch der mündige Christ sein, der seinem Meister Mund und Herz leiht zu apostolischem Wort und Werk.“

Es war nicht immer der gleiche Kreis von Zuhörern bei den verschiedenen Arbeitsgebieten, und es waren keineswegs die uninteressiertesten, die eine besondere Auswahl unter den verschiedenen Stoffen trafen. Den stärksten Besuch hatte in beiden Wintern die groß aufgezogene soziale Arbeitsgemeinschaft zu verzeichnen, die ganz von Laien geleitet und zum überwiegenden Teil von ihnen bestritten wurde, während bei den Feierstunden Dr. Hubert Becher SJ., der sich schnell einen ansehnlichen Freundeskreis hier erworben hat, die größte Besucherzahl bei seinem überragenden Vortrag über Paul Claudels Weg zu Gott begrüßen konnte.

Der Zuhörerkreis war inzwischen längst über die eigentlichen Laienhilfskräfte der Pfarrei hinausgewachsen und bestand aus jung und alt, hoch und nieder, Männern und Frauen; aus sehr belesenen und vielseitig gebildeten Menschen ebenso wie aus dem ganz schlichten Besucher, der einfach kam, um zu hören und zu lernen.

Den großen Stoffgebieten des ersten Wintersemesters blieb man auch im zweiten Winterhalbjahr 1949/50 treu. Die Rahmen für die einzelnen Themen hießen:

1. Zeitfragen und Grundbegriffe. Hierunter fielen z. B. Themen wie „Zölibat“, „Priesterliche Persönlichkeit“, „Rechtskirche und Liebeskirche“.
2. Kirchengeschichte. Behandelt wurden in großen Zügen die geistigen Grundlagen und Auseinandersetzungen des 18. und 19. Jahrhunderts; im zweiten Winter die Pontifikate von Pius IX., Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV.
3. Soziale Frage. Der ganze erste Kreis stand dem Thema „Entproletarisierung aus christlichem Geist“ zur Verfügung; im zweiten Semester lauteten die Themen, zu denen Priester und Laien sprachen, vor allem in einem ausgezeichneten Referat auch ein Arbeiter:
„Soziale Betriebsverfassung“,
„Exkommunikation des Kommunismus“,
„Ursachen der Vertrauenskrise zwischen Arbeiterschaft und Kirche.“
Hierbei wurden die Gedanken und Entschlüsse des Bochumer Katholikentages immer wieder verwertet und in die oft fast heftig und leidenschaftlich geführten Aussprachen gestellt.
4. Christliche Kunst. Themen des ersten Jahres, wie „Kunst und Kitsch“, „Kirchenmusik“, „Abendländischer Kirchenbau“ und Abende über die Dichter Bergengruen und Bernanos begegneten lebhaftem Interesse. Die Kunstbetrachtungen im zweiten Jahr über Lohners Dombild und Lichtmeißbild führten zugleich zu inniger religiöser Versenkung in die dargestellten Heilstatsachen.
5. Liturgie. Das hier vermittelte vertiefte Wissen um die geschichtliche Entwicklung der Meßliturgie, um Altar und Kirchenraum, um die Fragen „Mahl- oder Opfergemeinschaft“, „Gemeinschaftsmesse“, „Abendmesse“, „Heilige Messe in der Landessprache“ regte auch das selbständige Nachdenken über diese jedem Christen aufgegebenen Dinge wieder an und weckte den Willen zur Mitgestaltung und zum lebendigeren Vollzug.
6. Altes bzw. Neues Testament. Einige Abende über die Erlösungshoffnung der Propheten gaben dem Advent 1948 einen vertieften Sinn, während vier der schönsten Gleichnisse des Neuen Testaments das zweite Winterhalbjahr abschlossen, deren Zeitnähe sich in der äußerst regen Aufnahme und Diskussion offenbarte.

Als Aussage über die Feierstunden, die meist das Thema der vorangegangenen Arbeitsgemeinschaft aufgriffen oder ihm doch irgendwie zugeordnet

waren und die an Sonntagabenden einen wesentlich erweiterten Kreis von Zuhörern anzogen, möge eine Aufzählung der Themen und Redner genügen, wodurch wenigstens Fülle und Werthhaftigkeit des Gebotenen belegt werden.

Die beiden Arbeitssesemester wurden von dem Pfarrer von St. Johann und Leiter der gesamten Laienschulung, Pastor Jakob Schmitz, eröffnet mit den Vorträgen: „Der mündige Christ in seiner Pfarrei“ und „Sei begrüßt, ewiges Rom!“

Im weiteren Verlauf folgten Professor Holzamer, Mainz: „Die geistige Situation unserer Jugend“, Oberreg.-Rat Franz Schlehofer, Saarbrücken: „Der Christ in der Ehe“, Münsterpfarrer Dr. Eugen Fischer, Straßburg: „Neue Wege der Seelsorge in Frankreich“, Abt Dr. Petrus Borne, Trier: „Gottes Wort in Natur und Offenbarung über Zielsetzung und Grenzen des Privateigentums“, Oberstudiendirektor Prof. Dr. Schindler, St. Wendel: „Mensch — Grieche — Christ“ und „Das Papsttum“, Oberstudiendirektor Dr. Hubert Becher SJ., Bad Godesberg: „Das Tagebuch eines Landpfarrers“ von Bernanos und „Paul Claudels Weg zu Gott“, Pastor Alois Winkel, Dillingen: „Die Persönlichkeit Christi“, Studienrat Hannig, St. Wendel: „Das Bild Christi in der Kunst“ (mit Lichtbildern), Professor Dr. Barbel, Luxemburg: „Der soziale Charakter der Eucharistie“, Religionslehrer Paul Schütz, St. Wendel: „Christus in der Passion“.

Chöre und Sologesänge, Schriftlesungen und Rezitationen gaben jedesmal einen fein abgestimmten Rahmen zu den Feierstunden.

Obwohl auch mit dieser Form der Seelsorge, der „Kirchlichen Laienschulung“, der kirchenferne Christ noch selten erreicht wird, so ist doch in den kirchentreuen Besuchern dieser Abende eine Wendung zur Mündigkeit, zur apostolischen Mitverantwortlichkeit geschehen, die sicherlich in die Räume hineinstrahlen werden, die scheinbar noch nicht zu erreichen sind. Wenn ungeschulte Menschen, die nie vor einem größeren Kreis von Zuhörern, erst recht nicht vor dem „Herrn Pastor“, ein Wort zu sagen wagten, jetzt lebhaft in die Debatten eingreifen — wenn einem manchmal ganz ergriffen gestanden wird, daß man mit neuen Augen sehen gelernt habe — wenn in der Wirtschaft verantwortlich tätige Leute ernsthaft ihr soziales Gewissen überprüfen und ihre Methoden christlich zu korrigieren bemüht sind — wenn aus dem passiven Predigthörer dem Prediger das aktive Gegenüber erwächst, an dessen unhörbarem Echo die kirchliche Wortverkündigung sich erwärmt und zündend wird, so mag das dem, der nur in großen sichtbaren „Erfolgen“ den Wert einer Mühe zu erkennen gewohnt ist, gering erscheinen. Wir Christen wissen es anders: Erfolg oder Mißerfolg ist Sache des Herrn allein — unser ist die nimmermüde Mühe, das vertrauensvolle Vorwärtsschreiten auf dem Weg, der der Herr ist und an dessen Ende Er steht. Und wir haben in diesen Jahren froh verspürt, daß Sein Geist es ist, der lebendig macht.

E. Henoumont, Saarbrücken

Lehrbuchfragen für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen

I. Grundsätzliches

Lehrbuchfragen sind zur Zeit sehr umstritten. Man sucht nach neuen Wegen und Methoden. Ich erinnere an den Lehrplanentwurf von E. Wetzel und die darauf aufbauenden Lehrbücher, ferner an das große Werk von H. Rösseler, Christlicher Glaube, 2 Bände, Bachem-Köln, stark unterstützt von dem Altmeister katholischer Religionslehrer, Herrn Prälaten Eichen-Köln. H. Rösseler hat zu seinem neuartigen Werke, das eine lebhaft diskussierende Diskussion hervorgerufen hatte, eine „Einführung“ geschrieben: „Geist und Gehalt des katholischen Religionsunterrichts auf der höheren Schule“, Köln 1949.

Es handelt sich um ein Problem, das schon in der Nachauflklärung, der Romantik, die Gemüter bewegte, z. B. Sailer, besonders aber J. B. Hirscher: Theologie und Evangelium, oder klarer: Schultheologie und Verkündigungstheologie. Diese Strömungen waren in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts verebbt, sind aber erneut ein Anliegen unserer Zeit, stark angeregt durch die Forderungen der Verkündigungstheologie, unter Führung von Prof. J. Jungmann-Innsbruck. So schreibt H. Rössler: „Wir verlangen den Primat der Gottesweisheit vor allem Menschenwissen“ (Geist und Gehalt, S. 76). „Die Systematik unseres Unterrichtes wird dann gesichert sein, wenn unsere eigene, wissenschaftlich fundierte und didaktisch geschulte Glaubensüberzeugung nach dieser der christlichen Glaubensbotschaft immanenten Systematik ausgerichtet ist: aus der menschlichen Wirrnis — in der Klärung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung — durch die gottmenschliche Erfüllung in Jesus Christus hindurch — hinein in die christliche Wirklichkeit“ (ebda. S. 83 f.). H. Rössler spricht sich auch in einem organischen, auf der Totalität des Lebens aufbauenden Religionsunterricht gegen die Trennung von Glaubens- und Sittenlehre aus (ebd. S. 105 ff.). Er gibt aus reicher Erfahrung, aus einem geist- und liebeerfüllten Herzen wichtige Wegweisungen, die wir begrüßen und an denen wir nicht vorbeigehen können. Wer aber die Geschichte der Lehrbuchfrage durch das letzte Jahrhundert hindurch studiert, wird zur klaren Einsicht kommen, daß diese Wünsche und Anregungen wohl nicht alle im Lehrbuch selbst erfüllt werden können.

Es taucht nämlich von selbst die Frage auf: Soll das Lehrbuch „Schul- oder Lebensbuch“ sein, soll es mehr Lehr-, Lese- oder Lernbuch sein. Lehrer- und Schülerwünsche sind nach dem Kriege gehört worden. Stud.-Prof. Hammer-Regensburg referierte darüber auf einer Tagung der bayerischen katholischen Religionslehrer. Die Lösung wird sicher in einem Ausgleich, einer Synthese liegen: einer Zwischenlösung zwischen Schul- und Lebensbuch, das mit einer gesunden organischen Systematik echte Jugendfrische verbindet. Das Entscheidende ist und bleibt die Persönlichkeit des Religionslehrers.

II. Einzelbesprechungen

„Wandel im Licht“ von Prof. Msgr. Ferdinand Bremer Bd. I **Katholische Glaubenslehre**. 9. verbesserte Auflage, Bonn 1949, Peter-Hanstein-Verlag.

Der Verfasser der Glaubenslehre will sich in den Streit um die Neugestaltung der Lehrbücher nicht einmischen. Leitstern ist ihm das Mahnwort des Kölner Erzbischofs von Weihnachten 1948: „Instructio religiosa in scholis superioribus tradenda sit simplex et clara!“ Danach muß das Buch beurteilt werden. Nach einer Vorhalle über die natürliche Gotteserkenntnis ist der große Rahmen des Buches das Glaubensbekenntnis. Schöpfung, Erhebung des Menschen, Fall des Menschen, der Erlöser, das Werk des Gottmenschen, das Reich des Gottmenschen, die Kirche und im engen Zusammenhang damit die Sakramente. Das Buch schließt wie das Glaubensbekenntnis mit der Vollendung, den letzten Dingen des Menschen. Einige Grundfragen sind dem Ganzen vorausgeschickt.

Mir scheint das eine durchaus gangbare Einteilung, die organisch und dem Stoff immanent ist. Durch die Zusammenfassung von drei Bändchen in einem einzigen Bande sind einige Teile gekürzt worden, wie es auch in „Licht und Leben“ und in der Glaubenslehre von C. Morotini der Fall ist.

Zur kurz ist behandelt das Siegel des Selbstzeugnisses Christi, nämlich die Wunder, besonders die Auferstehung. Die Apostelgeschichte und der 1. Korintherbrief geben Zeugnis von der Bedeutung der Auferstehung Christi. Da der

Unglaube die Leugnung des Übernatürlichen und damit der Wunder zur Voraussetzung hat, müßten sie eindringlich behandelt werden, ebenso die Einwendungen des Unglaubens. Zu begrüßen wären auch noch mehr Hinweise auf entsprechende neue Literatur, damit der junge Mensch zu weiterem Studium angeregt wird, ferner auf die Enzykliken der letzten Päpste, die so sehr wegweisend wurden. Bei der Behandlung der Kirche möchten wir eine Zusammenstellung finden über die orientalische Kirche und die Strömungen bei den Protestanten.

Hier bleibt jedoch der Initiative des Religionslehrer Raum. Jede Klasse müßte ein Werkheft anlegen mit Ergänzungen, Zusammenfassungen und tragenden Ideen, eine Methode, die sich seit vielen Jahren bis in die Oberklassen bewährt hat.

Besonders hervorzuheben sind die Abhandlungen über die Schöpfung, die Entwicklungslehre, die Entwicklungslehre und ihre Anwendung auf den Menschen. Eine gute Zusammenfassung ist auch der § 31, das Christusbild in der Kunst. Abschließend können wir sagen: ein klares übersichtliches Buch, das durchaus brauchbar ist.

Kirchengeschichtliche Charakterbilder

herausgegeben von Hermann Josef Bremer. 11. Auflage, besorgt von Dr. Hermann Storz, Studienrat in Neuß. Bonn 1949, Peter-Hanstein-Verlag.

Eine klare, übersichtliche, ausgereifte Kirchengeschichte in Charakterbildern, die die große Linie nie aus dem Auge läßt. Das gilt für die einzelne Darstellung wie für das ganze Werk. Den Islam würde ich an anderer Stelle einordnen, nämlich nach der germanischen Völkerwanderung. Hier scheint mir die arabische Völkerwanderung besser am Platze als bei den Kreuzzügen. Im Frühmittelalter dürften Otto I. und Heinrich II. als führende Gestalten nicht fehlen. Otto I. und seine Politik sind von Bedeutung für das Verständnis des Investiturstreites und des Verhältnisses von Sacerdotium und Imperium, das doch am Ende der Mittelstufe behandelt werden muß.

Gut zusammengestellt sind die Vorboten der Neuzeit, vielleicht könnte noch mehr betont werden die germanische Rechtsgeschichte, die uns einen ganz neuen Schlüssel des Mittelalters und der Grundlagen der Neuzeit bietet. Zusammenfassung: ein Buch, das zu empfehlen ist durch klare Gliederung, schönes, übersichtliches Druckbild; mit den Charakterbildern sind verbunden Blicke auf die großen Zusammenhänge, die beste Vorübung für die geschichtsphilosophische Behandlung der Oberstufe.

Im Zusammenhang möchte ich hinweisen auf eine sehr feine Kirchengeschichte der Schweiz, die sich durch Klarheit, übersichtlichen Druck, Bilderung und sehr anschauliche Skizzen auszeichnet: Religionslehrbuch für Sekundar- und Mittelschulen, herausgegeben vom bischöflichen Ordinariat des Bistums Basel, zweiter Teil, Kirchengeschichte von Dr. Joh. Baptist Villiger.

Dr. Franz Bläcker

Trierer Seminaristen in den Kohlenzechen

In den Osterferien 1950 arbeiteten zehn Trierer Theologiestudenten etwa fünf Wochen lang in den Kohlenzechen des Rhein-Ruhrgebietes. Mit den Zechen-Leitungen war vereinbart worden, daß die Theologen — voneinander getrennt — in verschiedenen Gruben unter Tage, also nicht in den Büros, beschäftigt werden und in den Ledigenheimen wohnen sollten. Die folgenden Auszüge aus den Berichten geben die Eindrücke wieder, welche die Theologen bei den Kumpels gewonnen haben.

Joseph Höffner

Das Arbeitsethos

„Als ich meine erste Schicht begann, wurde ich sehr drastisch begrüßt: Was willst Du denn hier? Wo kommst Du her? Hast Du Deine Mutter kaputt geschlagen? Aus welchem Zuchthaus haben sie Dich laufen lassen? Wir sind nämlich lauter Ausgestoßene, keine Menschen mehr. — Die Selbstachtung des Bergmannes, besonders des jungen Kumpels, ist weithin geschwunden. Die Arbeit wird seelenlos erledigt und abgetan, ja sie erscheint dem Kumpel als ein diabolisches Werk, zu dessen Vollzug er erbarmungslos verdammt ist. Diese Stimmung überträgt sich auf den Arbeitsplatz, der seinen organisatorischen Ausdruck im Betrieb findet. Dazu gehören alle, die den Betrieb leiten und in der Verwaltung tätig sind und nach Ansicht des Kumpels die dicken Ausbeutergehälter beziehen. Alle in der Verwaltung Tätigen, von den Schreibern anfangen, werden als Parasiten verschrien, die sich auf Kosten der Kumpels mästen. Nicht selten beginnt die Abneigung schon beim Steiger. Aus dieser Einstellung ergeben sich die Arbeitsregeln: Die Zeche muß man schädigen, wo immer man kann, aus Rache dafür, daß sie einen wie eine Zitrone ausquetscht. Die Zeche ist reich genug, und außerdem kann sie uns gar nicht bezahlen, was wir hier schuften. Allein daß wir hier sind, ist nicht zu bezahlen.“

Akkord-Arbeit

„Ich empfand die Akkordarbeit als geldgierige und unwürdige Schufferei. Die Leute werden rücksichtslose, harte Nur-Verdiener. Die alten Bergleute ärgern sich, daß sie im Vergleich zu den jungen Gedingearbeitern mit weniger Lohn nach Hause gehen. Sie weisen darauf hin, daß sie ihre beste Kraft dem Bergwerk geopfert haben und deshalb besser gestellt sein müßten als die jungen Leute, auch wenn sie jetzt nicht mehr im Gedinge arbeiten könnten.“

Freizeit

„Wenn ich bis jetzt von den Bergleuten ganz allgemein gesprochen habe, so nehme ich im folgenden die alteingesessenen Familienväter aus. Das Leben der meisten Insassen des Ledigenheimes läuft in einem geschlossenen Kreis ab: Gedinge — Geld — Vergnügen. Wenn der Kumpel auch gut ißt — er muß bei seiner schweren Arbeit ein gutes Essen haben — so bleibt doch ein gut Teil des Verdienstes übrig, und dieser wird umgesetzt in Zigaretten, Schnaps, Kino und dergl. Auch werden sich einige hochmoderne Kleidungsstücke geleistet für den Ausgang und für den Umgang mit Mädchen, von denen die billigsten häufig genug gerade recht und gesucht sind. Wessen das Herz voll ist, dessen fließt der Mund über, und damit ist schon der Inhalt der Gespräche angegeben, die geführt werden.“

„Dauernd spricht man hier in ekelregender Weise über Dinge, die dem Menschen heilig sein sollten. Dabei tun sich meist die Älteren, die Verheirateten, besonders hervor.“

Verhältnis zur Religion

„Nach den bisherigen Ausführungen könnte man vermuten, daß es um die Religion des Kumpels sehr böse steht. Ich kann jedoch diesem Urteil nicht ohne weiteres zustimmen. Immer wieder habe ich echte religiöse Ansätze festgestellt. Im Kumpel schlummern tiefe seelische Kräfte. Auffällig ist der große Hunger nach Liebe und Glück. Unter einer rauen Schale steckt ein edler, fast weicher Kern. Viele können uns in ihrer Kameradschaftlichkeit ein Vorbild sein. Ich verstehe die Priester recht gut, die mir sagten, sie würden eine Arbeiterpfarrei einer „bürgerlichen“ vorziehen. Die religiöse Lage bei den Bergleuten möchte ich mit einem Feld vergleichen, das zwar guten Boden hat, aber schon lange

Jahre brach liegt und deshalb mit Disteln und Dornen überwuchert ist. Es liegt auf der Hand, daß ein solches Feld einer besonderen Bearbeitung bedarf. Die üblichen Methoden der Seelsorge genügen nicht. Hier muß gerodet werden.“

„Der Arbeiter ist nicht unreligiös, aber er ist unkirchlich, ja antikirchlich. Mancher meiner Arbeitskameraden sagte mir, er sei Katholik gewesen: „Aber in die Kirche gehe ich nicht mehr; das ist ja alles Unsinn!“ Viele waren an Kleinigkeiten gescheitert: der eine, weil ein Kaplan während der Evakuierung ihm eine notwendige Bescheinigung nicht ausgestellt, sondern eine Frau bevorzugt habe, ein anderer wegen des schlechten Lebens der „frommen“ Christen; ein dritter, der aus der Kirche ausgetreten war, lehnte die Rückkehr ab, solange die Kirche ihren Reichtum nicht zur Linderung der heutigen Not verwende.“

Kumpel und Priester

„Gerade in der Zeche ist mir die zentrale Stellung des Priesters aufgegangen. Auch in den Außenstehenden und Abgefallenen lebt noch ein verborgenes Ideal des christlichen Priesters: Ja, wenn sie so wären, wie sie nach ihren Predigten sein müßten! — Wie wird der Priester dort unten gesehen? Zum Vergleich ziehe ich die Achtung heran, die dem Priester — wenigstens bis vor kurzem — in Eifel und Hunsrück entgegengebracht wurde. In der Grube ist es umgekehrt. Der Priester gilt nicht als der Gottgeweihte, sondern als ein Mensch, den man übertriebenen Idealen gegenüberstellt und dessen Schwächen deshalb kraß hervortreten. So hält man sich für berechtigt, die Priester als Schwindler und Lügner zu verschreien, die den Dummen, die darauf hereinfallen, alles Mögliche vormachen, selber aber nicht daran glauben und nicht danach leben. Die Priester sind Heuchler schlimmster Art, die sich durch solches Tun nur ein angenehmes Leben verschaffen wollen. Pfarrer und Bürgermeister mästen sich auf Kosten ihrer Gemeinden. Und Du, so sagte man mir, studierst jetzt nur, um uns später um so besser hinters Licht führen zu können! Im Arbeiter steckt ein tiefes Mißtrauen gegen die „Intellektuellen“. Er fühlt sich von denen, die ihm mit ihrem Wissen zur Seite stehen müßten, verraten und verlassen, und nichts schadet dem Pfarrer vielleicht mehr als das Herauskehren des Studierten.“

„Das einzige, was sie genau vom Priester wissen, ist, daß er nicht heiraten darf. Danach wird sogleich gefragt. Gerade als Zölibatär erregt der Priester das Interesse des Kumpels. Natürlich wollen die Kumpels ganz genau wissen, daß der Zölibat der tollste Schwindel der Pfaffen ist. Es wird für unmöglich gehalten, daß ein normaler Mensch jungfräulich leben könne. So wird der Priester zu dem Gegenüber, auf das man die eigene sexuelle Not projiziert mit der unausgesprochenen Befürchtung, es könne doch etwas davon wahr sein und schwere Konsequenzen für die eigene Lebensführung nach sich ziehen.“

Verschüttete Sehnsucht

„Wenn der Kumpel einen Priester vor sich sähe, der wirklich das Ideal Christi lebt und sich nicht als „Herr“ vor ihm verschließt, so würde ohne Zweifel das religiöse Empfinden wieder lebendig werden. Ein Kaplan sagte zu mir: Beim Kumpel ist die Antenne noch da; nur haben wir noch nicht den richtigen Sender gefunden. Das gilt auch für die Jüngeren, mit denen wir im Heim zusammen lebten. Meist Ostvertriebene, haben sie viel Schweres hinter sich. In den entscheidenden Jahren ihres Lebens fehlten ihnen Leitung, Liebe und Güte. Wenn ihnen ein guter Mensch begegnet, sind sie schon halb gewonnen. Für den Priester wird es freilich nicht leicht sein, den Zugang zum Lager zu finden, da man schon gegen sein Kleid Mißtrauen hegt. Hier müssen Laienapostel mithelfen.“

Neue Methoden der Seelsorge

„Auf der Heimfahrt traf ich einen Benediktinerpater, der zum erstenmal die Verhältnisse im Ruhrgebiet kennengelernt hatte. Er war erschüttert über die Hast und Not, der diese Menschen ausgeliefert sind, und meinte, er wisse nun erst recht, wie sehr er diesen Menschen durch sein Gebet helfen könne. Mir kam der Gedanke, daß den Menschen an der Ruhr noch viel mehr geholfen werden könnte, wenn im Sinne der Regel des hl. Benedikt die Arbeit des modernen Menschen christlich gemacht würde. Mit Freude habe ich deshalb im „Michael“ die Notiz gelesen, daß französische Benediktiner dazu übergegangen sind, mit ihrem monastischen Leben im Kloster den Acht-Stundentag in der Fabrik zu verbinden, besser noch: den Acht-Stundentag in ihr monastisches Leben einzubauen.“

„Als wir gingen, waren wir Freunde der Kumpels geworden. Sie baten uns, wiederzukommen. Auch haben sie die herzliche Bitte an uns gerichtet, wir möchten doch schreiben. Eines ist gewiß: Wir haben den Kumpel kennengelernt. Wir werden ihn nicht vergessen. Wir werden ihn überall, wo er wegen seiner Arbeit, wegen seines Aussehens und wegen seiner rauhen Art gering geschätzt wird, stets entschieden verteidigen.“

Ein bemerkenswertes Gutachten der preußischen Zensurbehörde über Görres aus dem Jahre 1845

Seit der Eingliederung der Rheinprovinz in den preußischen Staat, die durch den Beschluß des Wiener Kongresses im Jahre 1815 erfolgt war, herrschte zwischen den Untertanen und der Regierung ein unüberwindliches Mißtrauen. Die katholischen Rheinländer sahen in dem Massenimport protestantischer Beamten und in der Förderung der „gemischten Ehen“ durch die Regierung eine Bedrohung ihrer völkischen und kirchlichen Eigenart. Die Regierung andererseits glaubte aus der Tatsache, daß das Rheinland 20 Jahre unter der französischen Herrschaft gestanden hatte, auf eine „Ansteckung“ der Rheinländer mit den Ideen der Französischen Revolution schließen zu müssen. Dieses Mißtrauen trieb Josef Görres für den Rest seines Lebens aus der Heimat. Dieses Mißtrauen ließ eine rechte Zusammenarbeit zwischen den Behörden und den Bewohnern des Landes nicht aufkommen. Alle Bemühungen des Koblenzer katholischen Kreises um die Zulassung katholischer Zeitungen, die die Meinung des überwiegenden Teiles der rheinischen Bevölkerung zum Ausdruck bringen sollten, scheiterten an diesem Mißtrauen der maßgebenden Regierungsstellen¹. Der in langen Jahren angesammelte gegenseitige Groll kam endlich in dem „Kölner Ereignis“ von 1837 zum Ausbruch. Görres, der alte Gegner des absolutistischen preußischen Regierungssystems, machte sich in seinem „Athanasius“ zum Sprecher des katholischen Volkes. Die bleibende Frucht waren die „Historisch-politischen Blätter“, die Guido Görres in Verbindung mit G. Philipps und K. Jarcke seit 1838 in München herausgab. Der bedeutendste Mitarbeiter war der alte Görres. Die Antwort der preußischen Regierung auf diese „Provokation“ war das Verbot der Zeitschrift für den ganzen Umfang des preußischen Staates. Die Bemühungen der rheinischen Katholiken um die Aufhebung des Verbots blieben ohne Erfolg. Als am 4. Januar 1843 H. J. Dietz mit seinen Freunden eine Petition in diesem Sinne an den Oberpräsidenten v. Schaper in Koblenz richtete², lehnten die Zensur-

¹ Die Koblenzer „Rhein- und Moselzeitung“ und ihr Kampf mit der preussischen Zensur. Tr. Th. Z. (1950) Heft 7/8, S. 228 ff.

² Archiv des Oberpräsidiums in Koblenz Fasc. 323 (Presse und Zensurangelegenheiten), Nr. 118.

minister die Bitte am 19. März 1943 ab mit der Begründung³: „Da die „H. p. Bl.“ fortfahren, die Angelegenheiten der katholischen Kirche mit besonders feindlicher Absichtlichkeit gegen Preußen in einer den kirchlichen Frieden und die paritätische Stellung der Konfessionen störenden Weise zu besprechen, kann dem Ersuchen der Petenten nicht entsprochen werden.“ Die versöhnliche Politik Friedrich Wilhelms IV. hatte in katholischen Kreisen die Hoffnung aufkommen lassen, daß auch in der Pressefrage eine mildere Auffassung Platz gegriffen habe. Eine schwere Enttäuschung war die Antwort des Kultusministers Eichhorn auf eine erneute Bitte aus Koblenz und Trier, hauptsächlich aus den Kreisen der Geistlichkeit, betreffs Aufhebung des Verbots der Zeitschrift⁴. Diese Antwort, gerichtet an den Minister des Innern v. Arnim, zeigt, welche Beurteilung Josef Görres in den Augen der leitenden preußischen Regierungskreise auch damals noch fand. Man kannte dort die enge Verbindung zwischen Koblenz und Münschen. Man ahnte in manchen Artikeln der „Rhein- und Moselzeitung“ die „Tatze des Löwen“. Man fürchtete seinen Einfluß auch auf die preußische Politik nach Aufhebung des Verbotes.

Das Gutachten hat folgenden Wortlaut⁵: „Derselbe Mann (Görres), der zuerst in seiner Sympathie mit den Jakobinern die Gemüter in seiner Heimat der Herrschaft des Krummstabes entfremdete, dann den deutschen Patriotismus mächtig anzuregen verstand, nach einer abermaligen Konversion dem neuen Staatensysteme mit der Dreistigkeit römischer Volkstribunen die Revolution ankündigte und endlich sich den Folgen für dieses Wagnis durch die Flucht entzog, verband sich im Haß gegen Preußen mit dem Ultramontanismus. Derselbe Görres hat seit dem „Kölner Ereignis“ in der Hauptstadt eines Bundesstaates (München) eine Schule ultramontaner Agitation gegründet, deren Mittelpunkt die „H. p. Bl.“ sind, um die es sich hier (bei dem Gesuch) handelt. Es ist schwer zu sagen, ob die leidenschaftlichen Triebfedern, die hier vorwalten, vorherrschend konfessioneller oder politischer Natur sind. Daß es aber darauf abgesehen ist, die katholischen Untertanen protestantischer Fürsten mit Mißtrauen und womöglich mit Haß gegen ihre Regierungen zu erfüllen und zugleich in ihren Augen die evangelische Kirche verächtlich zu machen, das unterliegt keinem Zweifel.“

Zur Zeit, als dieses Gutachten erstattet wurde, war der ehemalige Jakobiner und patriotische Revolutionär Görres längst zum Vertreter einer christlichen, konservativen Anschauung geworden. Er stand sogar in engster Verbindung mit dem damals mächtigsten Staatsmann Europas, seinem Koblenzer Landsmann, dem österreichischen Staatskanzler Fürst Metternich. Von diesem Umstande hatte freilich weder die bayrische noch die preußische Regierung irgendwelche Kenntnis. Die Ereignisse des Jahres 1848 haben den „H. p. Bl.“ auch im Rheinlande Eingang verschafft. Die Namen der damaligen preußischen Minister sind in Vergessenheit geraten. Was Görres und sein Wirken bedeutet, weiß heute das ganze deutsche Volk.

Rektor Johannes Schuth, Morbach

³ l. c. Fasc. 323, Nr. 120.

⁴ l. c. Fasc. 323, Nr. 236.

⁵ l. c. Fasc. 323, Nr. 243.

Besprechungen

DOGMENGESCHICHTE

Poschmann, Bernhard, *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte.* (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 4) Verlag Hanstein, Bonn 1948, 122 Seiten, DM 8,50

Der durch seine Forschungen über die Geschichte des Bußsakramentes bekannte Gelehrte verknüpft hier seine aus der Bußgeschichte gewonnenen Ergebnisse mit dem Ursprung des Ablasses. Er lehnt es mit Recht ab, die Verkürzung der kirchlichen Buße, die im ersten Jahrtausend aus Seelsorgsgründen oft gewährt wurde, schon als einen Ablass anzusehen, weil in dieser Zeit noch das Prinzip herrschte, daß die Größe der Buße der Schwere der Sünde gerecht werden müsse. Um das fast unvermerkte Aufkommen der Ablässe zu erklären, ist zu beachten, daß das „Lösen“ lange Zeit bedeutete, für den Sünder Gebete verrichten. Diese waren teils supplicationes, teils absolutiones, in denen von der Lösegewalt der Kirche die Rede war. Diese letzten treten im Bußritus um das Jahr Tausend zu selben Zeit auf, da die Beichte mit der Rekonziliation zeitlich unmittelbar verbunden wurde, ehe die Bußleistung vollendet war. Ein bestimmtes Objekt der „Absolution“ wurde oft nicht angegeben. Von einem Ablass kann man erst sprechen, wenn außerhalb des Bußsakramentes ein Teil der zur Strafe verhängten kirchlichen Bußen nachgelassen wurde. Das gibt es erst seit dem elften Jahrhundert. Die neue Praxis wurde erleichtert durch die Sitte, an Stelle der alten kanonischen Strafen im Bußverfahren eine andere gleichwertige sich geben zu lassen, die sogenannten Redemptionen. Von da war es nur ein kleiner Schritt bis zu einer Empfehlung bestimmter leichter Werke, die aber „aufgewertet“ wurden durch eine „Absolution“ im Hinblick auf die Schlüsselgewalt. Südfrankreich und Nordspanien sind die Heimat solcher Ablässe. Der Ablass war schon eine Übung, als im zwölften Jahrhundert die Theologen sich mit ihm zu be-

schäftigen begannen, zuerst ganz ablehnend (Abaelard, Peter von Poitiers), dann ihn in seinem Werte nicht voll anerkennend, bis die Hochscholastik seit Hugo von St. Cher die Lehre vom Kirchenschatz heranzog und damit die Theorie zum Abschluß brachte. Auch hier hat Thomas von Aquin Endgültiges geleistet. Dieser Werdegang macht es deutlich, daß der Ablass nicht mit der Schlüsselgewalt allein begründet werden kann. Wesentlich ist ihm, daß aus der Gemeinschaft der Heiligen Gott eine Ersatzleistung angeboten wird, die ihren Wert letztlich von der Liebe hat. Mit eindringlicher Klarheit handelt P. am Schlusse vom Wesen des Ablasses und der Gewalt der Kirche darüber. Es ist nach ihm die Macht der autoritativen Bitte, also ein „moralischer“ Anspruch. Das besagt aber nicht, daß über den im irdischen Leben büßenden Christen die Kirche beim Ablass keine Gewalt ausübe, und daß die Kirche auch für die Lebenden nur wie für die Verstorbenen den Ablass per modum suffragii ausübe. P. hat das große Verdienst, den Ablass, der zu leicht äußerlich und oberflächlich aufgefaßt wird, in seiner historischen Verflechtung und dogmatischen Bedeutung uns wieder nahe gebracht zu haben.

Ignaz Backes.

Schneider, Alfons Maria, *Stimmen aus der Frühzeit der Kirche.* (Am Lebensstrom, Bd. 5), Köln 1948, Balduin Pick-Verlag.

Das Buch bietet in guter Übersetzung die folgenden altchristlichen Texte: Zwölfapostellehre, Klemensbrief, Epistola Apostolorum, Kirchenordnung Hippolyts, Akten Justins, und Hirtenbrief Cyprians über die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens. An Stelle der von gnostisierenden Anschauungen nicht freien und zu phantasiereichen Epistola Apostolorum hätte man mit Rücksicht auf den Leserkreis gerne ein anderes Stück, etwa einige Briefe des Ignatius von Antiochien gesehen. Die Ausgabe der Epist. nach dem äthiopischen und koptischen Text von H. Duensing (Kleine Texte) Bonn 1925 ist dem Verf. entgangen.

Josef Barbel

Crone, Gerhard, SVD, Ambrosius, De spiritu sancto (Text), Münster i. W. 1948, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Das Büchlein, das eigentlich in die Reihe der von P. Crone in die Missionsdruckerei Steyl herausgebrachten Heilig-Geist-Texte hineingehört, bietet die umfangreichste Monographie über den Heiligen Geist aus der Väterzeit nach dem Abdruck von Migne. Ambrosius ist weitgehend abhängig von der griechischen Theologie, hauptsächlich von Didymus, Athanasius und Basilius. Hieronymus spricht übertreibend von Plagiat. Für den Schulgebrauch ist die Schrift ohne Kommentar zu schwierig, eher eignete sie sich für theologische Seminare. Soll der Kommentar noch folgen? Josef Barbel

KIRCHENGESCHICHTE

Rohbeck, Paul: Bernhard von Clairvaux. Gestalt und Idee. (Bd. 3 der Schriftenreihe „Gestalt und Werk“ hrsg. v. Wilhelm Grenzmann). Verlag J. Schnellsche Buchhandlung, Warendorf/Westf. 1949, Oktavformat, 103 S. 2,80 DM.

Der schmale Band bietet keine neuen Forschungsergebnisse, er setzt sie voraus und benutzt sie. Der Verf. „will die menschliche Eigenart des Abtes von Clairvaux erfassen und durch ihn zur Erkenntnis zeitloser, wesentlich christlicher Werte und Lebensgesetze gelangen, die zur Neuformung des christlich-abendländischen Menschen bedeutsam geblieben sind“ (S. 8). Darunter versteht er vor allem die fruchtbare Spannung von gottverbundenem geistlichem Leben und weltzugewandter Aktivität bis zur politischen Tätigkeit im Dienste der Heiligung der Welt. Diese Tendenz engt die Darstellung notwendig ein. — Verschiedentlich reizt die Formulierung zum Widerspruch: es ist nicht möglich, „christlich“ mit „abendländisch“ zu identifizieren (S. 8: „die Überzeitlichkeit christlichen, d. h. abendländischen Daseins“) oder (S. 28) von „Vergottung des Menschen in christlich-mystischem Sinn“ zu sprechen. — „Entselbung“ (S. 37) ist eine unnötige und häßliche Wortbildung. Von der „Rheinprovinz“ (S. 39) sollte man nicht in der Geschichte des 12. Jahrhunderts sprechen. — Wenn der Generalabt von Cîteaux auf dem Generalkapitel nur Erster

unter Gleichen ist, so läßt das kein „konstitutionelles Regierungssystem“ (S. 17), sondern allenfalls ein föderalistisches erkennen. E. Hegel

Bruno Bernhard Heim, Wappenbrauch und Wappenrecht in der Kirche. Mit einem Vorwort von Donald Lindsay Calbreath. Verlag Otto Walter AG, Olten 1947, 201 S.

Der aus der Schweiz stammende Verfasser, z. Zt. Sekretär an der Pariser Nuntiatur, gibt eine allgemeine geschichtliche Übersicht über die Verwendung des Wappens im kirchlichen Bereich und bringt erstmalig in deutscher Sprache eine Darstellung des kirchlichen Wappenrechts. Von einem solchen kann insofern die Rede sein, als kirchliche Rang- und Amtsabzeichen Aufnahme in die Wappen gefunden haben wie Mitra, Stab, Pallium, Bischofshut, Priesterhut usw. Da das Wappen ein sprechendes Symbol seines Trägers sein soll, dürfen nur solche Rangabzeichen in ihm angebracht werden, die dem Träger auch zustehen. So ist der gegebene Ausgangspunkt des kirchlichen Wappenrechts das Pontifikalien- und Insignienrecht. Nur die Verwendung kirchlicher Würdezeichen und liturgischer Ornatstücke, mit denen der Schild timbriert ist, fällt unter die kirchliche Gesetzgebung, während der Inhalt des Schildes, der gewöhnlich das Familienwappen des Klerikers enthält, diese nicht interessiert („Das Recht, Persönlichkeits- und Familienzeichen zu führen, kann grundsätzlich niemandem abgesprochen werden“. - S. 23). — In umfassender Weise werden die einzelnen hierarchischen Würdezeichen in der Heraldik, Erwerb, Minderung, Beschränkung und Verlust der kirchlichen Insignien dargelegt. Die heraldische Gesetzgebung der Kirche und ihre Gültigkeit im neuen Recht ist dankenswerterweise durch einen erschöpfenden Dokumentenanhang bereichert. Ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis, genaue Quellenbelege (leider nicht unter dem Text), farbige Beispieltafeln für alle Grade der Hierarchie bis zum einfachen Priester und anerkanntswerte Grundsätze und Ratschläge für die Neuschaffung geistlicher Wappen geben dem Buch einen bleibenden Wert für die Wissenschaft wie die Praxis der Heraldik. E. Hegel

Juris, Otto, Das Haus im Kraken zu Trier. Hundert Jahre Mutterhaus der Trierer Borromäerinnen. Paulinus-Verlag Trier 1949, 112 Seiten. 4,80 DM.

Verf. gibt eine übersichtliche Orientierung über die Geschichte des Hauses, das nun seit vielen Jahrhunderten klösterlichen Zwecken dient. Eng mit diesem Hause verbunden ist seit 1849 die Entstehung und Entwicklung des deutschen Zweiges der Nancyer Borromäerinnen. Die Schilderung ihrer Aufgaben und ihrer Tätigkeit, Berichte aus der Hauschronik beschließen die ansprechende, mit gutem Bildmaterial ausgestattete Jubiläumsschrift.

E. Hegel

Leccisotti, Tommaso, OSB, Montecassino. Sein Leben und seine Ausbreitung. (Aus dem Italienischen übersetzt von H. R. Balmer-Basilus). Thomas Morus-Verlag Basel 1949, 260 Seiten, 15 Bildtafeln. 16,50 DM.

Der kenntnisreiche Verfasser entwirft ein inhaltreiches Bild der geschichtlichen Entwicklung von Montecassino, dem Ausgangspunkt des benediktinischen Mönchtums. Die zusammenfassende, knappe Darstellungsweise setzt — bei der Fülle des Stoffes — hinsichtlich der Einordnung in den gesamt- und territorialgeschichtlichen Zusammenhang beim Leser viel voraus. Demgegenüber steht das dokumentarische Wert besitzende Kapitel über die völlige Zerstörung des Klosters am 15. Februar 1944 in Umfang und Detailschilderung in keinem Verhältnis zu den in den übrigen Teilen beobachteten Grundsätzen. Ein Lageplan der klösterlichen Gebäude und geographische Karten über die Terra S. Benedicti, den kirchlichen und weltlichen Jurisdiktionsbezirk der Äbte würden das Verständnis wesentlich erleichtern. An Stelle der umschreibenden Kapitelüberschriften (Hell leuchtender Mittag; Den neuen Zeiten entgegen; „Jenes Feuer, das Blumen treibt und heilige Früchte gibt“) wünschte man solche, die sachlich und klar auf den Inhalt Bezug nehmen. Die Anmerkungen (leider nicht unter dem Text!) beschränken sich auf die wichtigsten Quellen und

Literaturhinweise. Die Ausstattung des Buches entspricht dem hohen Ansehen der schweizerischen Verlagsproduktion (allerdings sind manche Druckfehler stehen geblieben). Die vorgetragenen Beanstandungen wollen den Dank an Verfasser und Übersetzer nicht schmälern.

E. Hegel

Bremer, Hermann Joseph und Storz, Hermann, Kirchengeschichtliche Charakterbilder. Peter Hanstein-Verlag G. m. b. H., Bonn 1949, 11. Auflage, 184 Seiten.

Das bekannte Handbuch für den Religionsunterricht erhielt durch den neuen Herausgeber eine Neufassung bzw. Erweiterung des Schlußabschnittes „Die Kirche im Weltkrieg und in der Nachkriegszeit“ (seit 1914). Da dieser auch die kirchlichen Ereignisse im zweiten Weltkrieg und den ersten Jahren nach seinem Ende mitberücksichtigt, ist eine andere Überschrift erforderlich.

E. Hegel

CHRISTLICHE KUNST

Albert M. Koeniger, Ein geheimnisvolles Vortragskreuz im Aachener Domschatz. Wiboradaverlag Rost & Dietrich, Westheim bei Augsburg 1947.

Der durch seine kanonistischen Studien bekannte Bonner Professor legt uns einen ikonographischen Deutungsversuch vor, der es verdient, daß man sich mit ihm ernstlich auseinandersetzt. Er behandelt ein spätromantisches Vortragskreuz mit Kruzifixus aus der gleichen Zeit im Aachener Domschatz, das dadurch bis jetzt Unikum geblieben ist, daß der Heiland sowohl sechs Finger als auch sechs Zehen hat. Für den volkscundlich und ikonographisch geschulten Gelehrten erhebt sich außerdem noch die Frage, welche Deutung man dafür geben mag, daß die Kreuzesbalken in der sogenannten „heraldischen Lilie“ endigen, also drei spitzen Blättern, von denen das mittlere gerade ausläuft, die beiden äußeren nach unten abgebogen sind.

K. möchte in diesem „Lilienkreuz“ nur ein Abwehr- und Schutzzeichen, ein Apotropäum sehen. Aber Dölger wies schon in anderem Zusammenhang nach, daß eine dämonenschreckende

Handlung zugleich eine positive Seite haben könne. Das Tau-Zeichen, das schon bei den Semiten als Rettungszeichen gegen den Tod und anderes Unheil, im Mittelalter vielfach als Schutzmittel gegen Pest und feindliche Gewalten verwendet wurde, wurde bereits in frühchristlicher Zeit als Symbol des Kreuzes Christi positiv gedeutet, im Mittelalter sehr viel als Vorbild des Kreuzes dargestellt und galt im Volksglauben als Symbol des Lebens und als besonderes Heilszeichen. Viel mehr noch ist das „Lilienkreuz“ positiv zu deuten als der „arbor vitae“, als das Kreuz Christi als Lebensbaum.

Man braucht nicht allen Einzelheiten zu folgen, die Romuald Bauerreis in seinem Buch „Arbor vitae — Der Lebensbaum“ und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum (München 1938) dargelegt. Aber es geht auch nicht, daß man das sehr inhaltsreiche Buch in keiner Weise zitiert, sondern nur S. 13 schreibt: die sog. Lilien „sind als . . . Symbol des Lebensbaums (Bauerreis) gedeutet worden, ebenfalls ohne hinreichende Berechtigung“.

Über das Kreuz als Lebensbaum haben wir eine sehr reiche Literatur; vgl. dazu auch in: Alois Thomas, die Darstellung Christi in der Kelter, das Kapitel „Der Kreuz- und Lebensbaum“, S. 176—180.

Die sechs Finger und sechs Zehen des Kruzifixus erklärt K. aus der mittelalterlichen Zahlensymbolik. Er weist nach, daß seit jeher und besonders im zeitgenössischen Schrifttum die Zahl sechs als vollkommene Zahl galt. Diese vollkommene Zahl sechs bringe symbolhaft die Göttlichkeit des Gekreuzigten zum Ausdruck. Es sei nicht ausgeschlossen, daß man den Katharern, nach denen Christus nur zum Schein gelitten habe und gestorben sei, in diesem Kreuz verkündigen wollte, Christus sei vollkommen Gott geblieben auch im Kreuzesleiden und Kreuzestod.

K. hat die erste wissenschaftlich begründete Deutung dieses eigenartigen Kreuzes gegeben. Es bleibt abzuwarten, ob die Deutung durch andere derartige oder ähnliche Darstellungen ihre Bestätigung findet.

Dr. Alois Thomas

Sedlmayr, Hans, Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit. Verlag Otto Müller, Salzburg. 252 Seiten, 17,40 DM.

Der frühere Ordinarius der Kunstgeschichte an der Wiener Universität Hans Sedlmayr unternimmt in seinem Buche den bemerkenswerten und auch in deutschen Fachkreisen viel diskutierten Versuch, durch die Betrachtung und Analyse der bildenden Kunst des 19. u. 20. Jh. der Krise unserer abendländischen Kultur (die ihm in ihren Wurzeln bis in die sechziger Jahre des 18. Jh. zurückzureichen scheint), eine Diagnose und eine Prognose zu stellen. Es ist eine Krankheitsdiagnose: Der Mensch, der Träger der Kultur, hat das Bewußtsein seiner Gottesebenbildlichkeit, hat seine Mitte-Gott verloren. Darum wendet er sich verzweifelt und unbefriedigt von einem „Ismus“ zum anderen, ohne jedoch auf längere Dauer befriedigt zu sein. Treffend zeigt der Verfasser uns die Krankheitssymptome in den Schöpfungen der Architektur, Plastik und Malerei, welche ihn zu dieser Diagnose gelangen ließen. Seine Prognose für die Kunst ist düster: „Es wird vielleicht noch lange nicht möglich sein, etwas in die leere Mitte zu setzen. (S. 251). Die einzige Chance für eine „Renaissance“ der Kunst sieht er in „ihrem Zurückziehen auf den engen Bereich des Sakralen — wenn sie dazu imstande ist.“ (S. 241). Das reichillustrierte Buch wird denjenigen, welche sich mit unserer Zeit und ihrer Kunst beschäftigen, manches bisher nur abwehrend Gefühlte, schonungslos durch die wissenschaftliche Erkenntnis enthüllen.

Dr. R. Laufner

MORALTHEOLOGIE

Vann, Gerald, O. P., Das göttliche Erbarmen. Verlag des Borromäusvereins Bonn 1949, 233 S., 6,50 DM.

Das Buch ist aus dem Englischen übersetzt. Es ist eine „Studie über die Auswirkungen der Seligkeiten.“ Diesen Untertitel muß man vor Augen halten, sonst mutet einen das Buch fremd an. Bei den einzelnen Seligpreisungen behandelt Vann die Gaben des Hl. Geistes und die Sakramente und zeigt, wie sie ineinander wirken und das christliche Leben

vollkommen gestalten. So enthält das Büchlein in gedrängter Form Gedanken zur christlichen Gestaltung des ganzen menschlichen Lebens, die naturgemäß nichts Neues, aber die gesunde christliche Lehre unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Erbarmens bringen. Wollte man diesen Reichtum des Stoffes einen Vorteil nennen, so wird eben darin auch die Schwierigkeit eines solchen Versuches offenbar. Das Buch liest sich nicht leicht, obwohl die Übersetzung u. E. gut ist. Es ist ein zweifelhaftes Lob, wenn eine Empfehlung des Buches sagt: „Nichts ist vergessen“, denn es können auf 233 Seiten über ein so weites Gebiet nur Andeutungen gemacht werden. Die Meinung, hier sei „zum 1. Mal eine universale Asketik für Laien und Priester und Ordensleute“ geschaffen, ist mindestens gewagt. (Wer sich aber mit Ruhe in das Buch vertieft, wird es mit Nutzen lesen).

Dr. N. Seelhammer

P. Jone, Heribert, O.M.Cap., Katholische Moraltheologie, 13. Aufl., Schöningh., Paderborn 1949, 14 DM. Ein Buch, das sich so großer Beliebtheit erfreut, muß seine Vorzüge haben. Es beantwortet in casuistischer Art eine Unmenge von Fragen, vor die ein Seelsorger in seinem Dienst gestellt werden kann. Es ist eine handliche Zusammenstellung der kirchenrechtlichen Bestimmungen und gibt außerdem noch weitgehend Auskunft im weltlichen Recht. Deshalb ist es als Repetitorium und Nachschlagebuch gut zu gebrauchen. Aber eine kath. Moraltheologie ist es nicht, denn es fehlt fast ganz die positive Darlegung und Begründung der christlichen Sittlichkeit. Vom christlichen Tugendleben ist so gut wie gar nicht die Rede, aber sehr ausführlich von den Sünden und der Behandlung der Pönitenten und der Spendung der Sakramente gemäß dem Kirchenrecht. Nur ein paar Beispiele: beim 5. Gebot heißt z. B. das 1. Kapitel: „Pflichten gegen das eigene Leben“ und dann wird von der Tötung gesprochen, ähnlich ist es bei den Pflichten gegen das fremde Leben. Beim 6. Gebot ist nicht einmal gesagt, was Keuschheit ist, dafür werden aber in extenso die Sünden der Unkeuschheit behandelt. Über die

Tugenden der Frömmigkeit, der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit wird nichts gesagt. Diese befremdliche Tatsache mag sich daraus erklären, daß Jone (wie Noldin u. a.) den Dekalog in der Form der Verbote für die Behandlung des Sittlichen zugrundelegt. Das Buch gibt also kein Bild von der Größe und Schönheit des christlichen Lebens, vermittelt keineswegs positive christliche Haltungen und kann darum nicht als „Katholische Moraltheologie“ gelten, zumal nicht für Laien. In der Hand des theologisch geschulten Priesters aber hat das Büchlein seinen praktischen Wert.

Dr. N. Seelhammer

Desbuquois, Die Hoffnung. Übertragen von H. R. Balmer-Basilus. Thomas-Morus-Verlag, Basel.

In diesem Buche setzt der Verfasser an den Anfang jedes Kapitels Worte aus dem AT und NT. der Heiligen Schrift, deren Reihenfolge nicht ersichtlich ist. Der 2. Teil bringt Belehrungen, welche Gründe für das Vertrauen auf Gott geben und zur Hoffnung in allen Lebenslagen ermutigen und zwar als Worte Gottes an die Seele. Den Abschluß bilden jeweils Texte aus den Schriften der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Es scheint uns gewagt, unsere menschlichen Gedanken, auch wenn sie sich mit religiösen Fragen befassen, wie „Worte Gottes“ neben die geoffenbarten Worte Gottes zu stellen. Man spürt zu sehr das Künstliche und darum den Abstand von den Texten der Hl. Schrift — und der hl. Theresia. Das Buch erfüllt die Absicht des Verfassers nur, wenn einer sich die Mühe macht, es abschnittsweise betrachtend zu lesen.

Dr. N. Seelhammer

P. Grün, Sturm, OSB., Gespräche über die Göttliche Vorsehung. Paul Patloch-Verlag 1949, 8,50 DM.

Man ist überrascht über die Frische und Gründlichkeit, mit der die Frage der göttlichen Vorsehung hier behandelt wird. In schöner Sprache und lebensnaher Darstellung spricht der Verfasser von der Größe des unfassbaren transzendenten Gottes, von der Begrenztheit des Irdischen, von der

Verlassenheit des Menschen, der nur im Faßbaren, irdisch Begreifbaren wurzeln will, und gibt so eine gute Apologie des christlichen Glaubens in Gegenüberstellung mit den Versuchen des Unglaubens alter und neuer Zeit. Indem das Buch die Wirklichkeit Gottes und des menschlichen Lebens ernst nimmt, vermittelt es zugleich Trost, eben indem es hilft, das Wirken Gottes in der Welt als Vorsehung, d. h. Führung durch den Vater zu sehen.

Dr. N. Seelhammer

van Acken, Bernhard, SJ., Lebensschule für Ordensfrauen. Verlag Schöningh, Paderborn 1947, Leinen geb. 8,50 DM.

Das Buch ist ein guter Katechismus für Ordensfrauen. Es gibt eine Einführung in das geistliche Leben und die kirchlichen Bestimmungen über das klösterliche Leben. Es bietet eine gute Vorlage für den Unterricht im Noviziat, weil es die dort wichtigen und interessierenden Fragen sowohl vom asketischen als besonders vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus behandelt. Entsprechend dem Zweck des Buches, ein Lehr- und Nachschlagebuch zu sein ist die Methode: Frage, Antwort und Erklärung. Die Darstellung ist nüchtern und sachlich. Der Literaturhinweis bei jedem Kapitel dient der Vertiefung. Das Buch ist ein zuverlässiger Ratgeber für Ordensschwester und alle, die sie zu betreuen haben.

Dr. N. Seelhammer

Brennende Ehefragen. Johannes-Verlag, Leutesdorf-Berlin. 32 S. Der Titel paßt zu den Fragen, die in diesem Kleinschriftchen ernst und würdig, ohne Sensation gemäß der kath. Lehre behandelt werden. Das Heftchen könnte in den Schriftenständen, die sich vielfach noch an den Kircheneingängen befinden, einen Platz haben.

Dr. N. Seelhammer

Dr. Fecht, Karl Elmar, Das Recht der Ungeborenen. Verlag Regensburg, Münster 1949, 36 Seiten.

Ein erfahrener Arzt spricht hier über das Für und Wider des Problems der Tötung der Leibesfrucht. Bei ernster Würdigung aller Schwierigkeiten lautet sein Urteil stets: es ist nicht er-

laubt. Seine klaren Ausführungen sind sowohl unter dem Gesichtspunkt einer rechten Bevölkerungspolitik wie der Sittlichkeit und nicht zuletzt des ärztlichen Berufsethos von großer Verantwortlichkeit getragen und bieten auch dem Seelsorger eine zuverlässige Handreichung zur Orientierung und zur pastoralen Behandlung. — Das Büchlein wird warm empfohlen.

Dr. N. Seelhammer

Ehekatechismus. Päpstliche Weisungen über Ehe und Erziehung. Roma-Verlag, Rom, Eichstätt, Frankfurt/M. 1949, 105 S., 2,50 DM.

Das Büchlein ist eine Kleinausgabe des 2. Bandes des Lexikons päpstlicher Weisungen „Kirche und modernes Leben“. Es bringt die wichtigsten Auszüge aus den Schriften und Reden der letzten Päpste von Pius IX. bis Pius XII. über die Ehe und die damit zusammenhängenden Fragen des Elternrechtes und der Erziehung. Die Inhaltsübersicht, die Stichworte am Kopf jeder Seite, die Hinweise im Text und das Register machen es leicht möglich, die Texte zu den jeweils interessierenden Fragen zu finden. So ist das Büchlein dem Seelsorger für Unterricht und Predigt eine gute willkommene Hilfe.

Dr. N. Seelhammer

Dinslage, Eduard, Unser Gebet wie es ist und wie es sein soll. Ein Weck- und Mahnruf. Leutesdorf 1948, 0,25 DM.

Der Titel dieses zur Massenverbreitung gedachten Kleinschriftchens (17 S.) ist ein bißchen anspruchsvoll, weil man einem so wichtigen Thema nicht mit ein paar Seiten gerecht werden kann. Der Verfasser betont die Notwendigkeit und den Wert des guten Gebetes und warnt vor dem so verbreiteten unehrerbietigen, gedankenlosen Beten und ruft zum andächtigen Gebet auf.

Dr. N. Seelhammer

Laros, M., Der ewige Kreuzweg unseres Herrn und des Christen von heute. Fr. Pustet, Regensburg 1950, 244 S., Ganzleinen 7,50 DM.

In seinen vier Bänden „Evangelium hier und heute“ hat L. seinerzeit im Anschluß an die Sonntage des

Kirchenjahres Fragen des modernen Menschen behandelt und aus dem Evangelium beantwortet. Ein ähnliches Anliegen verfolgt er mit seinem „ewigen Kreuzweg“; er will dartun, wie in dem Leiden des Gottmenschen die Lösung für die rätselvollen Fragen des menschlichen Lebens zu finden ist, wenn man es mit dem Glauben betrachtet. Zur vertieften Betrachtung des Geheimnisses der Erlösung vermehrt er die üblichen Stationen um zwei: die Todesangst und die Auferstehung — wie es in der bildenden Kunst auch schon versucht wurde. Der Verfasser gibt zunächst eine möglichst getreue Schilderung der einzelnen Stationen, versucht ihren „geistigen Gehalt“ herauszustellen, und läßt dann den Leser die unmittelbare Anwendung auf sein Leben machen. (Vorwort) Diese Methode wird in der Tat dem Anliegen des Buches gerecht. Die Erörterung der Probleme aus dem religiösen und sittlichen Leben, auf die man beim Bedenken der Stationen stößt, ist ernst und gründlich, die Darstellung ist gut und verständlich, die Sprache abgewogen. Da ein Kreuzweg nicht bloß gelesen, sondern gebetet werden soll, scheint uns der Versuch berechtigt und auch gelungen, daß ein Teil des Textes jeweils als Zwiesprache des Menschen mit Jesus bzw. seiner Mutter geboten wird. Wird dieser Kreuzweg gelesen, wie ihn der Verfasser geschrieben hat: besinnlich betend, so werden auch „moderne Menschen“ daraus Anregung zur Nachfolge des Herrn „heute“ d. h. in ihrem Alltagsleben empfangen können.

Dr. N. Seelhammer

HOMILETIK-PÄDAGOGIK

Vom Hören des Wortes Gottes. Beiträge zur Frage der Predigt. Herausgegeben von Josef Gülden und Robert Scherer. 68 Seiten, Verlag Herder, Freiburg.

Das Anliegen dieses Buches wird dem Leser am deutlichsten klar in dem Titelbild, der Nachbildung einer mittelalterlichen Prophetendarstellung aus dem Hardehausener Evangeliar, zu der Doris Westerhoff eine vortreffliche Erläuterung bietet. Das aufmerksame, zum Tun bereite Hören auf Gottes Offenbarung kann keine

ergreifendere Darstellung finden. Den beiden Herausgebern geht es darum, aus dem Ganzen der Überlieferung einen Weg zu weisen, um mit der „schwierigen Frage des Predigthörens fertig zu werden.“ Heinrich Kahlefeld gibt dazu eine tiefgehende Auslegung des Gleichnisses vom Sämann nach dem Markus-Evangelium. Sie hilft, „die Lehre recht zu hören, die vom rechten Hören handelt.“ Nicht nur die Gleichnisrede des Herrn wird erläutert, sondern auch das theologische und kerygmatische Anliegen, dem der Evangelist mit seiner Darstellungsweise dienen will, nämlich die Wahrheit, daß das Geheimnis des Königtums Gottes den Aposteln (der Kirche) als Gnade gegeben worden ist, daß aber die Welt („die draußen“) dieses Geheimnis, trotzdem es auch ihr verkündet wird, nicht erfäßt, weil sie das Wort Gottes nur nach Menschenweise hört. Das Wort Gottes bei den Vätern wird behandelt in einem etwas breit angelegten, aber sehr aufschlußreichen Aufsatz von Auguste Schorn. Er zeigt, wie weit wir heutige Christen meist entfernt sind von der altchristlichen Auffassung des Wortes Gottes, das das Heil schenkt und die Gnade vermittelt, in dem Christus selbst unter uns gegenwärtig wird, um die Kraft des Hauptes in die Glieder einströmen zu lassen. Im Gegensatz zu einer geringen Einschätzung der sogenannten „Vormesse“, die gegenüber der „Opfermesse“ oft nur als etwas Vorläufiges betrachtet wird, stellte die alte Kirche das Wort neben das Sakrament. Denn das Wort des Herrn hat ähnlich wie das Herrenmahl teil an dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes. Wir müssen auch das Wort aufnehmen als ein „Heilmittel für die Ewigkeit“. Es wird auch darauf hingewiesen, was das gemeinsame Hören, ähnlich wie das gemeinsame Opfern bei der Messe bedeutet und wie die Predigt, Auslegung der Schrift sein soll, die auch die heilsgeschichtliche Tiefe der Heiligen Schrift zur Geltung kommen läßt. Robert Scherer spricht als Laie über die Einwände, die gegen die heutige Predigt geltend gemacht werden. Scherer nimmt die Einwände als Anlaß zu eindringlichen Ausführ-

rungen über die lebendige Pfarrgemeinde, über die Pflicht der christlichen Liebe, über die innere Einheit des christlichen Lebens, über das Verhältnis von Klerus und Laien. Der wissenschaftlich wertvolle Aufsatz von Anselm Stolz „Der Theologe und seine Sprache“ gehört, so wie er ist, nur in kleinen Teilen zum Thema des Buches. Leuchtende Gedanken, aber in der umständlichen Sprache ihrer Zeit vermitteln die Auszüge aus Schriften von Johann Georg Hamann (1730—1788) und eine Rede des Konvertiten Adam Müller (1779 bis 1829) über die geistliche Beredsamkeit. Dr. Chardon.

Pfarrer Albert Coppenrath.
Der westfälische Dickkopf am Winterfeldtplatz. Zweite vermehrte Auflage. Verlag J. P. Bachem, Köln 1948, 209 Seiten.

Der aus Öde in Westfalen stammende Verfasser war viele Jahre als Nachfolger des Grafen Clemens August von Galen Pfarrer der St. Matthiaskirche in Berlin, die dort am Winterfeldtplatz liegt. Den Namen „Westfälischer Dickkopf“ verdankt er einem Beamten der Gestapo, der einst in seinem Ärger sagte: „Dieser verdammte westfälische Dickkopf am Winterfeldtplatz macht uns dauernd zu schaffen.“ Das Buch, das dem Andenken des am 30. Juni 1934 ermordeten Berliner Katholikenführers Erich Klausener gewidmet ist, enthält Kanzelverkündigungen aus den Jahren 1933 bis 1940, die der Pfarrer von St. Matthias in der für die Kirche so schweren Kampfzeit gemacht hat und die, wie in Momentaufnahmen, die damalige Lage vor unserem geistigen Auge wieder entstehen lassen. Das Studium dieses Buches zeigt, wie groß die Willkür und Rechtsunsicherheit in der damaligen Zeit waren und welchen Verfolgungen die katholische Kirche ausgesetzt war. Es zeigt aber auch, was eine ruhige, feste Haltung und das Einhalten einer geraden Linie bedeuten. Besonders wertvoll ist, was aus eigenem Erleben über die Ermordung Klauseners erzählt wird. Mit Spannung liest man den Bericht über eine Gerichtsverhandlung gegen den Verfasser am 3. August 1937, die dank der mannhaften Haltung des Gerichts-

vorsitzenden mit einem „Freispruch summa cum laude“ endete, und die Verteidigungsrede des Angeklagten, die er, wie es in der Urteilsbegründung heißt, „in ruhiger, männlicher und mutiger Weise“ gehalten hat. Voll köstlichen Humors ist die Schilderung der Zeit, die er im Gefängnis zubrachte. Man hat den Eindruck, daß, wenn immer und überall der Willkürherrschaft in dieser Weise entgegengetreten worden wäre, die Entwicklung im deutschen Vaterland einen andern Gang hätte nehmen können. Die Schrift ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Widerstands der Kirche gegen die Unterdrückung der Menschenrechte.

Dr. Chardon.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Imago Dei. Gesammelte Aufsätze zur Frage des christlichen Menschenbildes. Von Abt Ildefons Herwegen (†), Abt Basilus Ebel, P. Theodor Bogler und P. Emmanuel von Severus aus der Abtei Maria-Laach. Düsseldorf, Bastion-Verlag, 1948, 104 S.

Bei den hier vorgelegten vier Aufsätzen handelt es sich bei dem ersten über „Das Menschenbild in der Benediktinerregel“ und bei dem letzten über „Das Menschenbild nach den Orationen des römischen Missale“ um Nachdrucke aus I. Herwegen, Sinn und Geist der Benediktinerregel und aus der Zeitschrift „Liturgisches Leben“ (Jg. 1937), während die beiden mittleren Beiträge Niederschriften von Vorträgen der beiden Verfasser darstellen. Der gebildete Leser wird mit Nutzen den Ausführungen der vier einander geistesverwandten Autoren folgen und sich das Bild demütigen und doch zugleich hochgemuten christlichen Menschseins zeichnen lassen, wie es zumal hinter unseren liturgischen Texten steht und von ihnen aus wieder Leuchtkraft gewinnen müßte im Chaos der Zeit. — Zum einzelnen seien einige Bemerkungen gestattet. Man sollte den Zustand des ungetauften Kindes unter keinen Umständen mit dem terminus technicus „vom Teufel besessen“ (33) bezeichnen; so sehr wir seit Fr. J. Dölger wissen, daß hinter den Taufexorzismen die Vorstellung von einer „seelischen Be-

essenheit“ des Täuflings steht, so wenig dürfen wir heute bei ihrer Ausdeutung noch in dieser Sprache einer unentwickelten Erbsündetheologie sprechen. — Statt von der „Aussegnung der Mutter“ (76) sollte man, um dem bekannten, etymologisch zwar nicht begründeten, aber für das Ohr des Volkes unweigerlich an dieser Redeweise haftenden Mißverständnis vorzubeugen, nur noch vom „Muttersegen“ sprechen (zumal die Liturgie selbst ja ähnlich schlicht von der „*Benedictio mulieris post partum*“ redet). — Zur Übersetzung der Exsultet-Stelle: *O vere necessarium Adae peccatum = O Adamsünde*, wahrlich du mußtest geschehen (66) wäre auf O. Casels Exsultet-Aufsatz in der Liturgischen Zeitschrift 4 (1931/2), 179—191 hinzuweisen, der jetzt bequemer in der vornehm ausgestatteten niederländischen Ausgabe von zwölf der bedeutendsten Aufsätze des verewigten großen Anregers zugänglich ist, die die Abtei St. Peter in Steenbrugge unter dem Titel „Heilige Bronnen“ als ersten Band einer Sammlung „*Pretiosas Margaritas*“ 1947 herausgebracht hat: *Het Lied van het Paaslicht*: 147—167; hier (160, Anm. 1) wird unter Berufung auf den ausgezeichneten Kenner ambrosianischer Latinität (der das Exsultet ja zum mindesten nahesteht), P. Amseïn Mander, Beuron, „*necessarius*“ mit „*liebenswürdig*“ übersetzt; die Übersetzung „*notwendig*“ würde demnach ein Mißverständnis darstellen, auf Grund dessen die Redewendung (vgl. die obige Übersetzung) tatsächlich auch weniger ängstlichen Gemütern als unerträglich kühn erscheinen konnte (die Hs.-Überlieferung kennt bekanntlich Streichungen unseres Passus). B. Fischer

Zeugnis des Geistes. Gabe zum Benedictus-Jubiläum 547-1947. Dargebotten von der Erzabtei Beuron. Beiheft zum XXIII. Jg. der Benediktinischen Monatsschrift. Beuron, Kunstverlag, 1947, 235 S.

Das Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Beuroner Benedictus-Festgabe bietet ein etwas buntes Bild: neben eigentlichen Benedictus-Studien stehen Berichte über Kardinalserhebungen aus der benediktinischen Ordensfamilie (78—111 Justinus Uttenwei-

ler) und über den Untergang von Monte Cassino am 15. 2. 1944 (112 bis 138 Emmanuel Munding), eine liturgische Edition eines Vollmissale aus dem 11. Jh. (180—224 Virgil Fiala), zwei biblische Studien zur Genesis (139—156 Johannes Schildenberger) und zum Hebräerbrief (157—169 Gotthard Klokner) — wer wird gerade die beiden letzten Arbeiten später in einer Benedikt-Festschrift suchen? Aber der Leser versöhnt sich bald mit dieser Buntheit, wenn er feststellt, mit welcher Sorgsamkeit jedes einzelne Stück gearbeitet ist. Aus den Beiträgen zur Benedikt-Forschung seien zwei Arbeiten herausgehoben, denen es jeweils von einem kleinen Punkte her gelingt, das Bild des Abendländers Benedikt wirkungsvoll zu verdeutlichen: Basilius Steidle, *Praesumptio* in der Klosterregel St. Benedikts (44—61) und Odo Haggemüller, *Velut naturaliter ex consuetudine*. Zum Epilog des 7. Kapitels der *Regula* (62—77). B. Fischer

PRIESTERIDEAL

Fischer, Hermann, SVD: Mehr Priester für das Heil der Welt. Ein Aufruf zur Mehrung und Förderung von Priesterberufen für Heimat und Mission. 3. Auflage. Besorgt von Dr. P. Tellkamp SVD. Verlag: Steyler Missionsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1948. 170 Seiten.

Der V. führt im ersten Teil in Anlehnung an Is 61, 1 ff in das Wesen des Priestertums und seine Bedeutung für die Welt ein; im zweiten gibt er an Hand einiger Statistiken an, in welchem Verhältnis in aller Welt die Zahl der Priester der Kirche zur Masse der Gläubigen steht, und weist so den Mangel an Priestern nach; im dritten spricht er, besonders auf Grund Päpstlicher Rundschreiben, von der Berufung zum Priestertum und der Weckung dieses Berufes. — Ob man nicht das Titelbild Hostie, Kelch und priesterliche Hände ändern sollte? Die eine oder andere Anspielung sowie das Gedicht von Fr. Marx empfindet man als unangebracht. Der Abschnitt „Priesterberuf und Jungfräulichkeitsideal“ stünde besser an vierter oder fünfter Stelle des dritten Teiles. Besonders der zweite und dritte Teil der Schrift mit Beispielen aus dem Leben sprechen sehr an. Jakob Backes

Eingesandte Schriften

Die Aufnahme in dieses Verzeichnis bedeutet keine Empfehlung. Bei der großen Zahl der eingesandten Schriften können wir uns nur dann zu einer Besprechung verpflichten, wenn das Buch ausdrücklich von uns angefordert worden ist.

Philosophie

- Bichlmair, Georg, S. J., Christentum, Theosophie und Anthroposophie.** Herder-Wien 1950. 88 Seiten, kart. DM 1,80.
Cleve, Walter Theodor Dr., Peter Wust. Ein christlicher Existenzphilosoph unserer Tage. Pilger-Verlag Speyer 1950. 102 Seiten, DM 2,50.
Festugiere, A. J., O. P., Sokrates. Pilger-Verlag Speyer 1950. 138 S., DM 4,90.
Pfeil, Hans, Existentialistische Philosophie. Schöningh-Paderborn 1950. 94 S., kart. DM 2,40.
Silva-Tarouca, Amadeo, Praxis und Theorie des Gottbeweises. Herder-Wien 1950. 210 Seiten, geb.

Dogmatik

- Mathieu, Hieronymus, S. T. D., Probatio Charitatis seu manu ductio in vitam spirituale.** 5. Auflage. Verlag Karl Beyaert, Brügge 1949. 514 S., frs. b. 150.-
Thomas von Aquin, Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe. Bd. 15: Glaube als Tugend. Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle, Heidelberg, und A. Pustet, Salzburg 1950. 510 Seiten, geb. DM 14,80, Subskr. DM 11,80.
Volk, Hermann, DDR. Emil Brunners Lehre von dem Sünder. Verlag Regensburg-Münster 1950, 246 S., geb. DM 9,80.

Exegese: Neues Testament

- Brugger, Walter, S. J., Des Petrus letzte Mahnung.** Erwägungen zum zweiten Petrusbrief. Pilger-Verlag Speyer 1950. 118 Seiten, DM 4,90.
Kirchgäßner, Alfons, Erlösung und Sünde im Neuen Testament. Herder-Freiburg 1950. 336 Seiten, geb. DM 14,-.
Michl, Joh., Freiheit und Bindung. Eine zeitgemäße Frage im Lichte des Neuen Testaments. J. Pfeiffer-München 1950. 32 Seiten, DM 1,-.
Neues Testament, übersetzt und erklärt von Otto Karrer. Ars sacra München 1950. 820 S., Leinen DM 9,90.
Osterloh, Edo, u. Engelland, Hanns, Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Luther-Bibel. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1950. I. Lieferung, 80 Seiten, DM 3,40.
Schwarzmann, Heinrich, Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6. Kerle-Verlag, Heidelberg 1950. 124 Seiten, kart. DM 3,80.
Tillmann, Fritz, Die sonntäglichen Episteln, im Dienste der Predigt erklärt. 5. Auflage. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1950. 740 Seiten, geb. DM 16,50.
Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 42. Bd. 1949. Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1949. DM 32,-.

Patrologie

- Augustinus, Bekenntnisse.** Übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel. Herder-Freiburg 1950. 460 Seiten, geb. DM 12,-.
Guardini, Romano, Anfang. Eine Auslegung der ersten 5 Kapitel von Augustins Bekenntnissen. Kösel-Münster 1950. 77 Seiten, kart. DM 2,80.

- Zumkeller, Adolar, O. E. S. A., Das Mönchtum des hl. Augustinus.** Augustinus-Verlag, Würzburg 1950. 388 Seiten, kart. DM 10,80.

Kirchengeschichte - Kunstgeschichte

- Anwander, Anton, Werden und Wachsen des Gottesreiches.** 5. Auflage. Grünwald-Verlag, Mainz 1949. 224 S., DM 6,-.
Fischer, Eugen Heinr., Gregor d. Große und Byzanz. Sonderdruck aus der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Bd. 67. Kan. Abt. Bd. 38. 1950.
Fremersdorf, Fritz, Die Denkmäler des Römischen Köln. Verlag Greven, Köln 1950. 100 Tafeln, DM 4,80.
Franzen, Friedrich, P., S. A. C., Abt Richard I. von Springersbach (1107 bis 1158). Lahn-Verlag, Limburg/Lahn 1950. 30 Seiten, brosch.
Huppertz, Andreas, Der Kölner Dom und seine Kunstschatze. Offizieller Domführer. Greven-Verlag, Köln 1950. 108 Seiten, 177 Bilder, DM 3,-.
Pesch, Christian, und von Stavenhagen, Georg, Die Basilika St. Gereon zu Köln. Greven-Verlag, Köln 1950. 22 Bilder, 32 Seiten, DM 1,50.
Rahner, Hugo, S. J., Vom ersten bis zum dritten Rom. Felician Rauch, Innsbruck 1950. 20 Seiten, DM 1,20.

Moraltheologie

- Desbuquois, G., Die Hoffnung.** Übersetzung von H. R. Balmer-Basilus. Thomas-Morus-Verlag, Basel 1948. 202 Seiten, geb. sfrs 8,80.
Miller, Josef, S. J., Die geistliche Krankenschwester vor Apostolatsaufgaben und Gewissensfragen. Felician Rauch, Innsbruck 1950. 71 S., geb. DM 2,55.
v. Siebenthal, Wolf, Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinhistorische Untersuchung. Verlag Schmorl und von Seefeld, Hannover 1950. 100 S., kart. DM 4,-.

Gesellschaftslehre

- David, Jakob, Der Arbeitnehmer nach katholischer Soziallehre.** Soziale Mündigkeit und Mitbestimmung. Roma-Verlag, Eichstätt 1950. 48 Seiten, kart. DM -50.
Farner, Konrad, Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin. Francke-Verlag, Bern 1947. 141 S., geb. 8,80 DM brosch. 6,50 DM.
Fisher, Allan G. B., Fortschritt und soziale Sicherheit. Aus dem Engl. übers. von Eva Röpke. Francke-Verlag, Bern 1947. 446 S., geb. 17,50 DM.
Kirche und Recht. Ein vom Rat der evgl. Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1950. 52 S., kart. 1,80 DM.
Kroll, Gerhard, Was ist der Staat? Verlag Schnell u. Steiner, München 1950. 156 S., kart. 3,80 DM.

Pastoraltheologie

- Amt und Sendung.** Beiträge zu seelsorglichen und religiösen Fragen, hrsg. von Erich Kleinadam, Otto Kuß, Erich Puzik. 498 S., geb. 12,80 DM. Herder-Freiburg 1950.

Schlesien: Vom Sterben schlesischer Priester 1945/46. Verlag der Kirchlichen Hilfsstelle München 1950. 136 S., kart. 2,90 DM.

Portmann, Heinrich, Das unauflöslliche Band. Ein Wort an Seelsorger und Juristen, Mediziner und Erzieher. Aschendorff-Münster 1950. 125 S., kart. 3,80, geb. 4,80 DM.

Scherzl, Simon, C. Ss. R., Die Missionsbeicht. Ein Wort zur Begründung und Anleitung. Verlag Kemper-Heidelberg 1950. 32 S., 40 Pfg.

Sierp, Walter, Unio apostolica. Ihr Werden, Wesen, Wachsen. 2. Aufl. Regensburg-Münster 1950. 67 S., geb. DM 2,50.

Stark, Maurus, P., Die Heiligung der Familie. Ein Werkbuch der Familien-seelsorge. Paulus-Verlag, Recklinghausen, 1950. 244 S., Ln. 6,50 DM, kart. 5,20 DM.

Pädagogik, Katechetik, Homiletik

Braun, Heinrich Suso, Radio-Predigten. Bd. II. Tyrolia-Innsbruck 1950. 2. Aufl. 404 S., kart. 6,80 DM.

Buchberger, Michael, Weißer Sonntag. Belehrungen und Gebete für Kommunionkinder. 22.—31. Tsd. Cassianum-Donauwörth 1950. 175 S., geb.

Findhammer, Wilh., „Ich bin bei dir, daß ich dir helfe.“ Anleitung zur religiösen Führung katholischer Kinder durch andersgläubige Mütter. Regensburg-Münster 1950. 120 S., geb. DM 5,80.

Gatz, Antonie J., Mensch, bedenke die großen Dinge. Weisungen deutscher Prediger des hohen Mittelalters. Grünewald-Mainz 1950. 260 S., 7,60 DM.

Gerads, Josef, Not und Auftrag der Verkündigung. Eine Aufsatzreihe zur Predigt heute. Verlag Johannes Volk, Aachen. 108 S., brosch. 2,20, geb. 3,10 DM.

Huth, Albert, Lerne deine Kinder kennen. Ein Ratgeber für Eltern, Lehrer u. andere Erzieher. Verlag „Die Egge“, Nürnberg 1950. 150 S., kart. 3,80 DM.

Hünemann, Wilh., Ministranten. Erzählungen. Grünewald-Verlag, Mainz 1950. 164 S., geb. 5,70 DM.

Kautz, Heinrich, Der Weg zur großen Freude. Geschichtlein für Kommunionkinder. Cassianum-Donauwörth 1949. 230 S., geb.

Newman, John Henry, Predigten, Bd. I: Pfarr- und Volkspredigten. Eingeleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. Schwaben-Verlag, Stuttgart 1950. 394 S., geb. 20,— DM.

Tillmann, Fritz, Die sonntäglichen Evangelien, im Dienste der Predigt erklärt. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1950. 964 S., geb. 17,50 DM.

Willig, Kurt, Im Dienste des kirchl. Lehramtes. Eine kurzgefaßte Katechetik. Habel-Regensburg 1949. 68 S., geb. 3,50 DM.

Zieher, Wilh. Zum hl. Mahle. Ausgeführte Katechesen zur Einführung in die volle Mittfeler der hl. Geheimnisse. Schwaben-Verlag, Stuttgart 1950. 120 S., geb. 4,50 DM.

Liturgiewissenschaft

Bogler, Theodor, OSB., Liturgische Erneuerung in aller Welt. Ein Sammelbericht. Verlag Ars Liturgica, Maria-Laach 1950. 174 S., 4,80 DM.

Brinktine, Joh., Die heilige Messe. 3. Aufl. Schöningh-Paderborn 1950. 368 S., geb. 9,60 DM.

Kuhaupt, Hermann, Die Feier der Eucharistie. I. Grundmöglichkeiten. Regensburg-Münster 1950. 148 S., geb. DM 6,50.

Loehr, D. Aemiliana, O. S. B., L'année du Seigneur, Le mystère du Christ au cours de l'année liturgique, Band 1-2, Verlag Ch. Beyaert, Brugge 1946, aus dem Deutschen übersetzt. 464 und 400 400 S., fr. b. 235,—.

Stohr, Albert, Das neue deutsche Rituale, und: **Doncoeur, Paul,** Liturgie und Moderne. (= Mainzer Universitäts-Reden, Heft 15). Gutenberg-Verlag, Mainz 1950. 66 S., brosch. 2,— DM.

Musica Sacra

Kunz, Lucas, O. S. B., Aus der Formenwelt des gregorianischen Choralis. Heft 4. Aschendorff-Münster 1950. 66 S., kart. 3,— DM.

Lipphardt, Walther, Die Geschichte des mehrstimmigen Proprium Missae. Kerle-Verlag, Heidelberg 1950. 166 Seiten, geb. DM 7,50.

Christ und Welt

Feuerer, Georg, Begnadetes Leben. Mit einem Nachwort von Matthias Laros. Pustet-Regensburg 1950. 3. Aufl., 304 Seiten, geb. 8,50, kart. 6,50 DM.

Haman, Johann Georg, Das Wort vom Kreuz. Auswahl aus Briefen und Werken mit einer biographischen Einleitung von Isabella Rüttenauer. Caritas-Verlag, Freiburg i. Br. 1949. 108 S., geb.

Lippert, Peter, S. J., Der Mensch Job redet mit Gott. Ars sacra, Jos. Müller, München 1950. 29.—34. Tsd. 304 Seiten, geb. 10,80, brosch. 8,— DM.

Siewerth, Gustav, Unser Gespräch mit Gott. Salvator-Verlag, Steinfeld (Eifel) 1950. 72 S., 1,50 DM.

Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu, Mensch und Christ. Ausgewählt und eingeleitet von Ernst Lasowski. Caritas-Verlag, Freiburg i. Br. 1949. 112 S., gebunden.

Strobel, Ferdinand, Christliche Bewährung. Dokumente des Widerstandes der kath. Kirche in Deutschland 1933—1945. Verlag Otto Walter, Olten/Schweiz 1946. 290 S., geb. 12,50 sfrs.

Verschiedenes

Burger, Lisbeth, Großvater erzählt. Cassianum-Donauwörth 1949. 128 S.

Dingler, Max, Auferstehung. Ein bayrisches Osterspiel. Münchner Buchverlag 1950. geb. 9,60 DM.

Godhe, Hermann, Der achte Tag. Roman einer Weltstunde. Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1950. 404 S., geb. 10,80 DM.

Guardini, Romano, In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken. 4. Aufl., Grünewald-Mainz 1950. 200 S., geb. 6,90 DM.

Hasenkamp, Gottfried, Eine Romfahrt im Heiligen Jahr. 88 S., 9 Bilder. Aschendorff-Münster 1950. Kart. DM 2,90, geb. DM 3,90.

Stiff, Günter, Komm mit! Neuer Jugendkalender 1950. Deutscher Jugendverlag Münster (Westf.) 1950. 158 Seiten, geb. 2,50 DM.



Möbeltransporte

*Umzüge
aller Art*

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel, Telefon 168

Ein wertvolles Buch für unsere Kleinen!

4. neubearbeitete Auflage - 34. - 38. Tausend

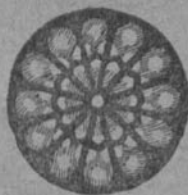
Huberta Schmetz, Ursuline

An ewigen Brännlein

Mit farbigen Bildern von Tilde Eisgruber · 176 Seiten. Halbl. DM 5,70

PAULINUS - VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



**GLASMÄLEREI
TRIER/MOSEL**

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

R. Lentzen-Deis

K.-G.

Bernkastel-Kues

an der Mosel

Mehweinlieferant - Weingroßhandlung

Ausländische - Süsse - Messweine



UNIVERSAL-KLEINBILDWERFER

HÖCHSTER LICHTSTARKE DURCH

ASPHÄRISCHEN KONDENSOR.

5x5 UND 6x6 IN EINEM GERÄT

BILDBAND- U. MIKRO-ANSATZ

Ed. Liesegang-Düsseldorf

Postfach
24

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt

Gegr. 1846 - Fernsprecher 4492

**Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren**

Spezialität:

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

Leinenkragen

Jede Form von **Priesterkragen**, jede Weite, jede Form auch geschweift und in jeder Höhe, 4fach Macco-Leinen. Feinste Verarbeitung in eigener Werkstätte nach Originalkragen, Papierschnittmuster oder Kragenweite und Höhenangabe. Musteranfertigung und Sonderanfertigung. Unverbindlich und Rückgaberecht. **Dauerkragen** (kalt abwaschbar).

Kollare und Koller für Lätzchenkragen fester Sitz. Koller für Lätzchenkragen und Kollare fester Sitz des Kragen ca. 27x30. Seide.

Täglich Anerkennungsschreiben für passende Lieferung.

Amalie Lerchenmüller, Leinenpriesterkragen und Kollare-Fabrikation
(13b) Kempten (Bayern), Horchlerstrasse 1

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf.

Fernsprecher 2800

Trier

Thebäerstraße 47/49

11. DEZ. 50 D2

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

59. JAHRGANG DES
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

Das christliche Sterben und die Seelsorge / Bernhard Nisters	321
Die Enzyklika „Humani generis“ vom 22. 10. 1950 und die Wissenschaft / Ignaz Backes	326
Die Vernünftigkeit des Glaubens nach dem Neuen Testament / Eugen Seferich	333
Erlöschen die Ordensberufe? / Erich Rommerskirch SJ.	349
Die Sozialphilosophie Gabriel Marcells / Joseph Lenz	360
Menschenwürde und Betriebsverfassung / Joseph Höffner	364

ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Beichte im Flugzeug / P. G. Oesterle OSB.	374
Die Trierer Wallfahrt von 1844 und ihr Einfluß auf die Entstehung der katholischen Presse / Johannes Schuth	375
Wandel der Sozialutopien /	377

BESPRECHUNGEN:	378
--------------------------	-----

HEFT 11/12

NOVEMBER/DEZEMBER 1950

PAULINUS - VERLAG - TRIER



Möbeltransporte

Umzüge

aller Art

Gillen & Garçon, Bilburg/Eifel, Telefon 163

Ein wertvolles Buch für unsere Kleinen!

4. neubearbeitete Auflage - 34. - 38. Tausend

Huberta Schmetz, Ursuline

An ewigen Brunnlein

Mit farbigen Bildern von Tilde Eisgruber · 176 Seiten. Halbl. DM 5,70

PAULINUS - VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von literarischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium der Theologischen Fakultät in Trier.

Schriftleiter: Professor Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewigerstraße 139 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Karthaus über Trier, Brunostr. 23 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Rudolfinum (Liturgiewissenschaft); Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte Patrologie); Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstr. 4 (Pastoraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter, Trier, Domfreihof 4 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbach 72 (Religionspädagogik und Homiletik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Weberbach 72 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbach 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Paulinstr. 64 (Moraltheologie), Regens Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier, Weberbach 72 (Kirchenrecht).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Doppelheften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 33.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Das christliche Sterben und die Seelsorge

Von Dr. theol. Bernhard Nisters, Telgte (Westfalen)

Dozent für Pastoraltheologie an der Universität Münster

Im Jahre 1940 lag ein junger Soldat mit einer bedenklichen, fast hoffnungslosen Krankheit in einem Reservelazarett in der Nähe seiner Heimat. Er stammte aus einem katholischen Dorfe. Seine Eltern und Tanten besuchten ihn; sie baten den Lazarettpfarrer, den sie zufällig am Krankenbett trafen, er möchte doch unter keinen Umständen dem armen Jungen etwas von Beichte oder gar letzter Ölung sagen; sie täten alles für den Jungen, was sie könnten, sie würden Wallfahrten nach Kevelaer und Neviges machen und auch andere für ihn beten lassen, vor allem die Schwestern eines Klosters und sogar eine mit den Wundmalen des Herrn begnadete Person; der Junge dürfe nichts davon merken, daß man sich um sein Leben Sorge mache. (Zum Glück war der junge Mann vernünftiger als die frommen Tanten.)

Daß der ausschließlich auf die diesseitige Welt eingestellte Mensch das Leben über alles liebt und den Tod als den grausamen Feind fürchtet und haßt, ist verständlich. Daß aber fromme Katholiken sich ähnlich verhalten und eine unheimliche Angst vor dem Sterben haben, sollte man nicht erwarten. Hier fehlt es an der richtigen Auffassung vom christlichen Sterben.

Christliches Sterben

Der christliche Tod ist etwas ganz anderes als der Tod im diesseitigen, natürlichen Sinne. Für den Christen ist er nicht das Ende, nicht der Zerfall und der Zusammenbruch des Lebens, sondern der Aufgang des ewigen Lichtes, der Heimgang zu Gott, der Eingang in die ewige Heimat. *Beata morte nihil beatius* — es gibt kein größeres Glück als den seligen Tod. Das christliche Sterben ist die Vollendung dessen, was in der Taufe grundgelegt wurde: in der Taufe ist der Christ mit Christus gestorben und erweckt zur Herrlichkeit des übernatürlichen Lebens, das im Tode zur sieghaften Entfaltung kommt in der ewigen Gottanschauung. Die Osterpräfation preist den Erlöser, „*qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit*“. Christus sprach zu Martha beim Tode des Lazarus: „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er schon gestorben ist, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit“ (Jo 11, 23). Zu den Jüngern: „Ihr habt zwar jetzt Trauer, aber ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird niemand von euch nehmen“ (Jo 16, 22). — „Ich bereite euch das Reich, wie der Vater es mir bereitet hat“ (Lk 22, 24). — „Freuet euch auf jenen Tag, freuet euch und frohlocket; denn siehe, euer Lohn ist groß im Himmel“ (Lk 3, 23). Vgl. auch Jo 17, 24; Mt 25, 21; Lk 23, 43.)

Daher ist die Sehnsucht des hl. Paulus nach dem Tode begreiflich: „Christus ist mein Leben, und Sterben ist mir Gewinn“ (Phil 1, 21); „ich verlange aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein; das ist für mich

das beste“ (Phil 1, 23). Er erwartet „die Krone der Gerechtigkeit, die Gott als der gerechte Richter in jenen Tagen verleihen wird“ (2 Tim 4, 8). Der Tod ist ihm ein Abbruch der irdischen Zeltwohnung; dann „erhalten wir ein von Gott erbautes Haus, ein ewiges Haus im Himmel, das nicht von Menschenhand erbaut ist. In der jetzigen Zeltwohnung seufzen wir voll Verlangen, mit unserem Himmelshaus überkleidet zu werden... Wir wandern ja noch im Glauben, nicht im Schauen. Dabei sind wir frohgemut, möchten allerdings lieber aus dem Leibe auswandern und daheim beim Herrn sein“ (2 Kor 5, 1, 2, 8). Dem entsprechen die herrlichen Schilderungen des Himmelsglücks in der Apokalypse.

Diese trostvolle Auffassung vom Sterben durchweht das Urchristentum, sie spricht uns an aus den Inschriften in den Katakomben wie aus den Schriften der Kirchenväter. Als Zeugnisse seien angeführt der Brief des hl. Ignatius an die Römer mit seiner Sehnsucht nach dem Martyrium; Cyprian, De mortalitate, Ambrosius, De bono mortis, das „Gastmahl“ des Methodius mit dem begeisterten Lied der Mädchen, die dem Bräutigam entgegengehen, wo die Schlußverse lauten:

„Der du auf makellosen Himmelsthronen waltest,
Du Sel'ger, Anfangloser, ew'ge Herrscherallmacht,
Wir stehn vor dir; zur Stadt des Lebens laß uns kommen
An deines Sohnes Seite, Vater du!
Dir bleib ich rein, und strahlend-lichte Lampen tragend,
Eil ich zu dir, Geliebter!“¹

Auch in späterer Zeit gibt es entsprechende Zeugnisse. Erwähnt sei der Abschiedsbrief des hl. Aloysius von Gonzaga vor seinem Tode an seine Mutter, der Brief Pascals beim Tode seines Vaters², der erschütternde Brief des katholischen Arbeiterführers Nikolaus Groß, den er vor seiner Hinrichtung an seine Familie schrieb.

Allerdings hat der Tod auch für den Christen seine düstere Seite. Er ist das Ende des Wirkens auf Erden, „die Nacht, da niemand mehr wirken kann“ (Jo 9, 4), die Strafe für die Sünde (Röm 5, 12) und daher das bittere Schicksal aller Adamskinder. Indem der Christ den Tod aus Gottes Hand willig auf sich nimmt, vollzieht er den bedeutsamsten Akt der Sühne, der ihm möglich ist. Noch ein zweiter Schatten liegt auf dem Sterben: die Ungewißheit des Christen über seinen Gnadenstand. Darf er sich den Gerechten zuzählen, denen der glückselige Tod beschieden ist? Muß er sich nicht als Sünder bekennen? Aber der Christ hat die tröstliche Gewißheit, daß er vertrauen darf, ja vertrauen muß auf seinen Vater im Himmel, der nicht den Tod des Sünders will; vertrauen auf den Erlöser, der für ihn starb, mit dem er eng verbunden wurde in der Taufe, der so oft zu ihm kam als Unterpfand des ewigen Lebens in der heiligen Kommunion. So überwindet der Christ den Tod in Ergebung und gläubigem Vertrauen.

¹ Übers. von Fendt (Bibl. d. Kirchenväter).

² Eugen Walter, Die Herrlichkeiten des christlichen Sterbens, Freiburg 1937; Leonhard Küppers, Große sprechen vom Tod, Düsseldorf 1941.

Aufgaben der Seelsorge

Wie verhält sich zu dieser christlichen Todesauffassung die Seelsorge, insbesondere die religiöse Unterweisung?

Man muß leider feststellen, daß in der Predigt die natürliche Seite des Todes weitaus im Vordergrund steht: die Vergänglichkeit des Lebens, die Ungewißheit der Sterbestunde, der Ernst des Todes. Man sucht daraus Motive zu gewinnen für die sittliche Lebenshaltung. Eine Durchsicht der meisten Predigtsammlungen und katechetischen Handbücher bestätigt das. Es ist bezeichnend, daß die vielgebrauchte „Biblische Konkordanz“ von Lueg (16. Auflage)³ unter dem Stichwort „Tod“ die oben erwähnten Johannesstellen nicht anführt. Die Predigt vom Tode dient als „geistlicher Sturmbock“⁴, um die Seelen heilsam zu erschüttern. Vor allem wird das Furchtmotiv in der Todespredigt gepflegt. Man übersieht den *circulus vitiosus*, der in der pädagogischen Anwendung des Furchtmotivs für das künftige Verhalten liegt: der Mensch denkt nicht gerne an das, was er fürchtet, und dadurch wird das Motiv unwirksam. So hat die Verwendung des Todes als Furchtmotiv nicht selten die Folge, daß man den Gedanken an den Tod verdrängt. Und dann kann es zu solch falscher Haltung kommen wie in der eingangs erwähnten Episode. Es ist natürlich etwas anderes, wenn, wie in manchen Klöstern, die Betrachtung über den Tod sehr häufig gemacht wird; dann wird auch das Furchtmotiv wirksam; allerdings bleibt dann auch die Betrachtung nicht in der natürlichen Auffassung des Tode stecken. Man glaubt, die Todespredigt der Exerzitien und Missionen ohne weiteres nachahmen zu können und vergißt, daß sie doch innerhalb eines Zyklus steht und in den nachfolgenden Predigten die notwendige Ergänzung findet. (Übrigens enthält die spanische Urausgabe des Exerzitienbüchleins keinen Hinweis auf die Betrachtung über den Tod.)

Es ist selbstverständlich, daß der Christ sich auf den Tod vorbereiten soll. Es ist eine Hauptaufgabe der Seelsorge, den Menschen dazu anzuhalten, bereit zu sein und die Sünde zu meiden. Das ist die allgemeine Vorbereitung auf den Tod. Sie muß aber ergänzt werden durch eine spezielle Vorbereitung.

Die christliche Haltung vor dem Sterben: bereitwillige Annahme des Todes als Sühne für die Sünden, Ergebung in den Willen Gottes, Verbundenheit mit Christi Leiden und Tod, Hingabe und Vertrauen, alles dies kann der Mensch nicht erst in den letzten Stunden seines Lebens lernen. In der schweren Krankheit ist er zu schwach dazu. Diese Tugend- und Gebetsakte müssen aus seiner seelischen Gesamteinstellung fließen. Er muß sie früher, in gesunden Tagen, üben. Er soll den Tag des Todes vorausnehmen, indem er das eigene Leben und die Dinge der Welt Gott hingibt, verbunden mit der „Hoffnung auf Christus, mit der Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm“. „Die Vorbereitung auf den Tod besteht darin, daß der Mensch seine in der Taufe gelegte Teilnahme am

³ Regensburg 1913.

⁴ Anton Siebert, Geistlicher Sturmbock oder Kapuzinerpredigten für Stadt und Land zur Bekehrung oder zum Davonlaufen, Regensburg 1856.

Tode Christi während seines Lebens immer wieder gesinnungsmäßig vollzieht. Das geschieht in der Preisgabe der Selbstherrlichkeit und Welthaftigkeit, in der Hinnahme der Drangsale und Leiden, der Krankheiten und Schmerzen, die Vorboten des Todes sind.“ So wird der „Tod der große Schritt aus der Welt, für den er sich durch viele vorausgehende kleine Schritte eingeübt hat. Für ihn ist das Sterben eine glückliche Stunde, weil es die Erfüllung der vorausgehenden Bewährungs- und Hoffnungen ist“ (Schmaus)⁵.

Wir bedürfen der Gebetsformeln, in denen der Christ diese seine Einstellung zum Tode schon in gesunden Tagen erweckt und ausspricht. Die Gebetbücher enthalten deren nur wenige, als Gebete um eine glückliche Sterbestunde oder unter der Rubrik: Gebete in der Krankheit. Erfahrungsgemäß werden diese Gebete wenig verrichtet; der Gesunde und Leichtkranke betet kein „Gebet in der Krankheit“, und der Schwerkranke kann es nicht. Für die Gläubigen ist eine Anleitung zu diesen Akten in den Tagen der Gesundheit notwendig. Man sage nicht, daß alle diese Tugend- und Gebetsakte in den verschiedenen Andachtsübungen immer wieder vorkommen, z. B. in den Kommuniongebeten. Es kommt darauf an, daß diese Akte ausdrücklich mit dem Gedanken an das eigene Sterben verknüpft werden. Hier liegt Arbeit auch für den Beichtvater und für den Prediger. Gerade der Predigt bietet sich hier ein dankbares Brachfeld. Die kirchliche Liturgie, vor allem die Gebete für Kranke und Sterbende, der *Ordo commendationis animae* bieten hierfür Anregungen und Stoff. Eugen Walter in seinem Büchlein von den „Herrlichkeiten des christlichen Sterbens“ macht über diese „geistliche Vorausnahme“ der Vorbereitung auf den Tod beachtliche konkrete Vorschläge.

Veraltete Vorstellungen

Es sei noch hingewiesen auf einige veraltete und unrichtige Vorstellungen, die in der religiösen Unterweisung über den Tod vielfach noch mitgeschleppt werden⁶.

Dazu gehört die Meinung von einer besonderen Klarheit des Geistes in der Todesstunde. Es ist zu unterscheiden, ob der Mensch in voller Gesundheit und bei vollem Bewußtsein dem Tode entgegentritt, z. B. bei der Hinrichtung, oder ob er den Erschöpfungstod im Alter oder in Krankheit stirbt. Das Bewußtsein der nahen Gefahr steigert alle Kräfte, auch die Geisteskräfte. Allerdings sagen auch religiöse Menschen aus, daß sie bei plötzlicher Lebensgefahr nur an die Gefahr und die Möglichkeiten der Rettung, nicht aber an religiöse Dinge, z. B. an die vollkommene Reue, gedacht hätten. Beim Erschöpfungstod gibt es eine besondere Bewußtseins-helle vor dem Tode nicht. Es schwindet allmählich die Kraft der Sinne, das Gefühl, das Gesicht und zuletzt das Gehör; gleichzeitig wird das Bewußtsein eingeengt, das Auffassungs- und Erinnerungsvermögen gehemmt, der Wille und das Gefühl gelähmt. In einigen wenigen Fällen

⁵ Michael Schmaus, Von den letzten Dingen, Münster 1948.

⁶ Vgl. hierzu den einläßlichen Artikel von Prof. DDR. Siegmund in „Stimmen der Zeit“, März 1949.

kämpft der Kranke verzweifelt gegen die zunehmende Bewußtseinsstörung, bis die zunehmende Entkräftung seinen Widerstand bricht⁷. Bei Geisteskranken, insbesondere bei Katatonie, kann man es erleben, daß sie einige Zeit vor dem Tode klarer denken, aber beim Herannahen des Todes wieder verworren werden. Jedenfalls ist es unrichtig, daß dem Menschen auf dem Sterbebette das frühere Leben oder die früheren Sünden klar vor der Seele stehen. Wenn der Schwerkranke an einzelnen Erinnerungen besonders haftet, dann ist das höchstens ein Zeichen, daß er seine Gedanken nicht mehr regiert, aber nicht ein Zeichen besonderer Bewußtseinsheile. Daher ist eine Bekehrung auf dem Sterbebette sehr problematisch; sie ist psychologisch nur dann möglich, wenn sie innerlich schon früher vollzogen war. Der Empfang der heiligen Sakramente soll darum frühzeitig geschehen, wenn die Klarheit des Bewußtseins noch vorhanden ist.

Man findet vielfach falsche Vorstellungen über den Todeskampf und die Todesangst. Bei schmerzlichen Krankheiten kann es ein qualvolles Sterben geben, aber der Schmerz verhindert geradezu das höhere Bewußtseinsleben. Bei einigen Krankheiten, z. B. bei Angina pectoris, gibt es peinigende Angstzustände, die aber körperlich, nicht seelisch bedingt sind. Der Todesschweiß ist kein Angstschweiß, sondern eine Folge der Lähmung der Hauttätigkeit. Der Todeskampf, die Agonie, ist kein Kampf, sondern hängt mit der Störung der Körpervorgänge zusammen. Die Lähmung einzelner körperlicher Funktionen bringt die Harmonie des körperlichen Funktionsgefüges in Unordnung. Dabei kann lebhafte motorische Unruhe entstehen, die aber kein Zeichen ist von besonderen Seelenvorgängen, etwa von Versuchungen oder Gewissensbissen, da das Bewußtsein schon herabgesetzt ist. Beim fortschreitenden Verfall der Kräfte kann dann eine behagliche Ruhe eintreten, die meist nicht als Ausdruck des Seelenfriedens gedeutet werden darf, sondern nur der Vorbote des nahen Endes ist. Es kann daher auch nicht der Teufel einen letzten schweren Angriff auf die Seele machen, da der Mensch ja wegen der Herabsetzung der Verstandes- und Wissenskräfte einer schweren Sünde nicht mehr fähig ist.

Auch die Redensart vom schrecklichen Ende des Sünders ist mit Vorsicht zu gebrauchen. Gewiß ist ein Tod, der den Beginn der ewigen Verdammnis bedeutet, von unausdenklicher Furchtbarkeit. Aber der Verlauf des Sterbens hängt hauptsächlich von der Krankheit ab und ist beim Sünder meist nicht anders als beim Gerechten. Daher kann es vorkommen, daß auch gottlose Menschen friedlich einschlummern. Berichte über den Verzweiflungstod von Apostaten usw. bedürfen der Prüfung auf ihre geschichtliche Tatsächlichkeit.

Wie der Tod den Menschen von der Geburt an durchs Leben begleitet — *media vita in morte sumus* —, so soll auch der Gedanke an den Tod, das *Memento mori*, ihm immer wieder vor die Seele treten, nicht um ihn zu ängstigen, sondern damit er in Christus den Tod überwinde.

⁷ Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, 4. Aufl. 1946 S. 399.

Die Enzyklika „*Humani generis*“ vom 22. August 1950 und die Wissenschaft.

Von Professor Dr. theol. Ignaz Backes, Trier

Das oberste Lehramt der Kirche macht durch die Enzyklika „*Humani generis*“ die Bischöfe auf Gefahren aufmerksam, die in der Wissenschaft der Gegenwart lauern, und ermahnt sie zur Wachsamkeit. Die Lehrer an kirchlichen Anstalten werden vor falschen Lehren gewarnt und zugleich ermuntert, in der Pflege der Wissenschaften fortzufahren.

Seitdem der gegenwärtig regierende Papst vor der Generalkongregation der Gesellschaft Jesu im September 1946 von der „neuen Theologie“, wie er sie nannte, gesprochen hatte, wußte man um die besondere Sorge, die gewisse theologische Strömungen der Gegenwart dem obersten Lehramte bereiteten. Jetzt sind in aller Öffentlichkeit Warnungstafeln vor bestimmten Lehrmeinungen und Tendenzen aufgerichtet.

Da die Enzyklika sich mit dem Lehrgut befaßt, beklagt sie einleitend die Uneinigkeit und Irrtümer, die über religiöse und sittliche Fragen außerhalb der Kirche bestehen, und weist auf die Schwäche der menschlichen Vernunft und auf die Notwendigkeit der Offenbarung hin. Genannt werden der Evolutionismus, insofern der noch nicht über jeden Zweifel erhabene Entwicklungsgedanke von den Naturwissenschaften her ohne Klugheit und Besonnenheit auf jedes Entstehen ausgedehnt werde, der so geförderte Monismus, der Entwicklungspantheismus, der Kommunismus als Vertreter des dialektischen Materialismus und der Existentialismus, der sich zwar mit dem Idealismus und Pragmatismus messe, aber sich nur mit der Existenz der Einzelnen befasse und die unveränderlichen Wesenheiten der Gegenstände übersehe. Es tritt hinzu ein alle absoluten Wahrheiten, auch die der Philosophie und Religion, einebnender Relativismus. Im Protestantismus, wo sich die Exegese erfreulicherweise von dem früher herrschenden Rationalismus vielfach entfernt, haben die Ansichten von der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft und die Verwerfung des kirchlichen Lehramtes noch viele Anhänger.

Nun geht die Enzyklika auf ihr Hauptanliegen ein, die Lage innerhalb der katholischen Geisteswelt. Bei manchen katholischen Theologen und Philosophen sei zu beobachten, wie sie teils aus dem Bestreben, Neues zu sagen, teils aus Furcht, für rückständig zu gelten, sich der Lenkung durch das kirchliche Lehramt zu entziehen suchten. Ein anderes aus der gutgemeinten Absicht, Fernstehende zu gewinnen, hervorgegangenes Übel ist: trennende Gegensätze zu vertuschen und nur das Gemeinsame hervorzuheben. Solcher „Irenismus“ sieht in den kirchlichen Bestimmungen und Lehrsätzen, die dem Schutze der christlichen Wahrheit dienen oder das Gesetz und die Einrichtungen Christi zur Grundlage haben, ein Hemmnis der brüderlichen Eintracht. Er führt zu beklagenswerten Tendenzen in der Theologie, Philosophie und den Erfahrungswissenschaften.

Einige Theologen wollen den Inhalt der Dogmen abschwächen, das Dogma von der Sprechweise der Kirche und von dem philosophischen

Begriffsapparat befreien und nur mehr die Sprechweise der Bibel und Väter gelten lassen. Ihre Hoffnung ist, wenn erst das Dogma frei von Elementen äußeren Ursprungs sei, dann zu einem fruchtbaren Vergleich und Ausgleich mit Ansichten von Nichtkatholiken zu kommen und so schließlich den Weg zu bereiten, um das Dogma mit den Mitteln moderner Philosophie auszudrücken, etwa der Immanenzphilosophie oder des Idealismus oder gar des Existentialismus. Um so mehr fühlen sich diese Theologen dazu berechtigt, ja verpflichtet, als sie behaupten, die Glaubensgeheimnisse könnten niemals mit völlig wahren Begriffen ausgesprochen werden, sondern immer nur mit einem wandelbaren Annäherungswerte, wodurch die Wahrheit zwar bis zu einem gewissen Grade angegeben, aber zugleich umgebogen werde. Mannigfache Philosophien könnten der Theologie als Hilfsmittel dienen, und demnach müsse man die alten Begriffe gegen neue auswechseln, um so auf verschiedene, selbst entgegengesetzte, aber dennoch gleichwertige Weise dieselbe göttliche Wahrheit in die menschliche Sprache zu übersetzen. In der Dogmengeschichte erfahre man, und das zu zeigen sei ihre einzige Aufgabe, wie die geoffenbarten Wahrheiten in mannigfache Formen nacheinander gekleidet wurden entsprechend den im Laufe der Zeiten aufgetretenen Lehren und Meinungen. Dieser dogmatische Relativismus verachtet die überlieferte Schultheologie und spricht der spekulativen Theologie eine wahre Sicherheit ab.

Von der Verachtung der scholastischen Theologie ist der Übergang zur Vernachlässigung, ja Verachtung des kirchlichen Lehramtes leicht. Dieses wird für einen Hemmschuh am Fortschritt der Wissenschaft gehalten. Unbekümmert geht man hinweg über die Pflicht, auch die Irrtümer, die mehr oder weniger der Häresie sich nähern, zu fliehen und die kirchlichen Satzungen gegen solche Fehlmeinungen zu beachten. Insbesondere werden die in päpstlichen Enzykliken niedergelegten Lehren über die Kirche von einigen geflissentlich mißachtet und an ihre Stelle eine aus den Vätern, zumal den griechischen, angeblich entlehnte verschwommene Auffassung gesetzt. Man begründet dieses damit, daß die Päpste theologische Streitfragen nicht schlichten wollten und man daher durch Rückgriff auf ursprünglichere Quellen die neuerlichen Verlautbarungen des Lehramtes erklären müsse. (Mit Recht sagt die Enzyklika dagegen, es sei historisch erweisbar, daß manches, was in einer früheren Zeit zur freien Diskussion stand, später ihr entrückt wurde, es sei ferner gegen den kirchlichen Standpunkt, Enzykliken die Zustimmung zu versagen, und es sei endlich methodisch falsch, klare Aussagen aus dunklen zu deuten.)

Eine andere Ansicht wendet sich gegen die Autorität der Heiligen Schrift, indem sie die mehrfach schon verworfene Meinung erneuert, die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift erstrecke sich nur auf Gott, sittliche und religiöse Fragen, und indem sie ergänzend hinzufügt, nur der göttliche Sinn der Heiligen Schrift sei unfehlbar, werde aber von dem menschlichen Sinne überdeckt. Diese Richtung läßt in der Exegese den Vergleichsmaßstab des Glaubens und die Überlieferung beiseite und nimmt im Gegenteil die nach rein menschlichen Prinzipien ausgedeutete

Heilige Schrift zum Wertmesser für die Lehre der Väter und des kirchlichen Lehramtes. Man verkündet ferner eine neue „symbolische“ oder „spirituelle“ Exegese, durch die endlich das AT erschlossen und jede Schwierigkeit, die der Literalsinn bietet, beseitigt werden solle.

Neuerungen dieser Art haben sodann auch für die übrigen Teile der Theologie ihre Früchte gezeitigt. Es wird bezweifelt, daß die menschliche Vernunft ohne Offenbarung und ohne Hilfe der Gnade mit Argumenten, die von der Erfahrungswelt ausgehen, das Dasein eines persönlichen Gottes erkennen könne. Die Schöpfung wird als ewig und notwendig angesichts der Freigebigkeit der göttlichen Liebe erklärt. Gottes ewige und unfehlbare Voraussicht der freien menschlichen Handlungen wird geleugnet. Es werden Fragen aufgeworfen wie die, ob die Engel personhafte Geschöpfe und ob Geist und Stoff wesensverschieden seien. Andere behaupten, Gott könne nicht anders als die vernunftbegabten Geschöpfe zur übernatürlichen beseligenden Schau hinordnen und berufen, womit die wirkliche Ungeschuldetheit der übernatürlichen Ordnung preisgegeben ist. Damit nicht genug, werden die Begriffe der Erbsünde, der Sünde überhaupt und der Sühne durch Christus verdreht. Es fehlt auch nicht an solchen, die behaupten, die Lehre von der Wesensverwandlung stütze sich auf einen veralteten philosophischen Substanzbegriff und sei dahin zu verbessern, daß die konsekrierten Gestalten nur mehr wirksame Zeichen einer geistigen Gegenwart Christi und seiner innigen Vereinigung mit den Gliedern des mystischen Leibes seien. So wird die eucharistische Gegenwart auf einen gewissen Symbolismus eingeschränkt. Eine andere Gruppe fühlt sich nicht gebunden an die in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ verkündigte Lehre, daß der mystische Leib Christi und die katholische Kirche identisch seien. Einige machen aus der Notwendigkeit, zur wahren Kirche zu gehören, eine inhaltlere Formel. Bei wieder anderen kommt nicht voll zur Geltung, daß die Glaubwürdigkeit der christlichen Religion in den Bereich der Vernunftkenntnisse fällt.

In der Philosophie, die in den die Glaubens- und Sittenlehre berührenden Fragen nicht dieselbe Freiheit genießt wie auf den anderen Gebieten, ist nach der Enzyklika Mißachtung der scholastischen Philosophie zu beklagen. Dieser wird vorgeworfen, sie sei in der äußeren Form veraltet, in ihren Gedankengängen zu rational und sie vertrete die unzulängliche Meinung, daß es eine absolut wahre Metaphysik gebe. Heute, wo es darauf ankomme, die Gegenstände, zumal die übersinnlichen, durch verschiedene, aber trotz einer gewissen Gegensätzlichkeit sich ergänzenden Begriffe auszusprechen, sei sie nicht mehr den Erfordernissen der modernen Kultur gewachsen. Schon daß sie eine Wesensphilosophie sei, mache sie unbrauchbar, um die „Existenz“ und das fließende Leben zu erfassen. Dagegen zeigt man anderen Philosophemen gegenüber eine mehr zugeneigte Haltung und hält jedes System, wenn einmal gewisse Verbesserungen und Ergänzungen vorgenommen seien, für grundsätzlich vereinbar mit dem katholischen Dogma. Endlich wirft man der scholastischen Philosophie vor, sie sei zu intellektualistisch und lasse die Kräfte des Gemütes und des Willens, denen auch eine gewisse intuitive Kraft zukomme, allzusehr im Hintergrunde. Der Theodizee

und philosophischen Ethik wird lediglich die Aufgabe zugewiesen, zu zeigen, daß die Glaubenslehren von einem persönlichen Gott und seinen Geboten den Lebensbedürfnissen voll entsprechen und die Verzweiflung bannen.

Auf dem Gebiete der Erfahrungswissenschaften beklagt die Enzyklika es, daß mancherseits der Ursprung des ersten menschlichen Körpers aus einem beseelten tierischen Organismus als etwas durchaus Sicheres und Bewiesenes hingestellt werde. Zurückgewiesen wird der Polygenismus, sei es, daß er Menschen nichtadamitischen Ursprungs nach Adam auf der Erde annimmt, sei es, daß er in Adam den Namen für ein Kollektiv sieht. Der bekannte Brief der Bibelkommission an den verstorbenen Kardinal Suhard von Paris wird mißbraucht, indem die Geschichtsbücher des AT allzu frei ausgelegt werden. Wenn diese auch nicht von Geschichtsschreibern in der Art der griechischen, lateinischen und modernen verfaßt wurden, so bieten sie dennoch in einem gewissen wahren Sinne Geschichte und dürfen nicht mit den Mythen auf eine Stufe gestellt werden.

Es wäre durchaus verfehlt, in der Enzyklika einen Schlag gegen die gesamten theologischen Bemühungen der Gegenwart zu sehen. Um nur das Anliegen der in Deutschland besonders eifrig besprochenen „kerygmatischen Theologie“ herauszugreifen, so spricht die Enzyklika durchaus nicht von ihr. Die Erforschung dessen, was für die heutige Verkündigung des Wortes Gottes besonders vordringlich ist, und die Versuche, die Gebiete der wissenschaftlichen Forschung und der Schulüberlieferung von der christlichen Unterweisung der verschiedenen geistigen Schichten des Volkes abzugrenzen, werden durch die Enzyklika nicht getroffen. Wie wenig andere theologische Fragen von der Enzyklika eingeengt werden, erhellt aus den unten folgenden Darlegungen über die Ziele und Aufgaben, die der theologischen Forschung gewiesen werden.

Wo sind die theologischen Kreise zu suchen, in denen Ideen gehegt und verbreitet wurden, die von der Enzyklika mißbilligt werden? In der Theologischen Revue 46, Heft 2 (Münster 1950) unterrichtet Th. Deman, Theologieprofessor an der Universität Freiburg (Schweiz), in einem Oktober 1949 fertiggestellten Artikel die Leser über „Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie“. Er gibt darin Belege für die Neigung zur spirituellen Exegese und die Versuche, die Stellung dieser Exegese innerhalb der Theologie zu bestimmen, sowie von ihr aus zu einer Geschichtstheologie über das Verhältnis von AT zu NT zu kommen, wie es der Anglikaner Hebert und der Protestant Oskar Cullmann taten. Er erwähnt Angriffe auf die angeblich überholte scholastische Theologie und auf die übliche Abgrenzung der Begriffe des Natürlichen und Übernatürlichen und damit auf die Ungeschuldetheit der übernatürlichen Ordnung. Das sind freilich noch lange nicht alle in der Enzyklika gerügten Ansichten.

In Deutschland erschien 1938 das von dem protestantischen Religionshistoriker Mensching (Bonn) herausgegebene Buch „Der Katholizismus, sein Stirb und Werde“, dessen Beiträge angeblich von ungenannten katholischen Autoren stammen¹. Da auch der Modernismus veralten kann

¹ Zu erwähnen ist ferner in diesem Zusammenhang das 1940 erschienene von dem protestantischen Kirchenhistoriker Mulert herausgegebene Buch: Die

— und hier liegt wirklich ein solcher vor —, hat das Buch in der katholischen Wissenschaft Deutschlands keine Zustimmung gefunden. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die Enzyklika darauf hinweist, die gekennzeichneten Ansichten fänden sich weniger in veröffentlichten Büchern als in sogenannten vervielfältigten Manuskripten, die sich geflissentlich der Kontrolle des Lehramtes der Bischöfe entziehen. Ferner würden die Irrtümer in Konferenzen vorgetragen, zuerst nicht ohne Vorsicht und Einschränkungen, hernach aber von der zweiten Rednergarnitur unbefangen und keck. So wurden in der Nachkriegszeit anonyme „Richtlinien für die Freunde der Erneuerung der Kirche in Deutschland“ verbreitet. Darin heißt es Nr. 7: „Glauben ist uns nicht ein bloßes Fürwahrhalten theologischer Lehrformeln, sondern ein dankbar gehorsames Aufnehmen der uns in Christus sichtbar gewordenen Liebestat Gottes, die in symbolhaft gebrochener Weise in den Transparenten der Dogmen ihre Darstellung findet... Unfehlbarkeit verstehen wir in relativem Sinne, insofern wir eine Funktion der Hierarchen zur Erhaltung der Liebeseinheit in der Kirche anerkennen.“ In Nr. 8 lesen wir: „Wir erstreben eine größere Bewegungsfreiheit der theologischen Wissenschaft, die um der Wahrhaftigkeit willen Raum läßt für die Anerkennung der gesicherten Ergebnisse der Bibelkritik und der Dogmengeschichte... Von der liberalen Theologie unterscheiden wir uns dadurch, daß wir die klassischen Prägungen der Offenbarungsreligion (Gott im Fleisch, Gottmensch, Auferstehung des Fleisches) nicht aus kritischen Gründen auflösen und entleeren, als vielmehr von einer anderen Ebene her als tiefsinnige innere Bilder eines wirklichen Welt- und Heilsgeschehens auffassen, sie somit — ohne die Berechtigung der Bibelkritik aufzugeben — in ihrem Vollglanz wieder aufstrahlen lassen.“ Nr. 10 endlich sagt: „Weder in der platonischen noch in der aristotelisch-thomistischen Philosophie erblicken wir einen angemessenen Unterbau oder Zugang zur christlichen Offenbarung, da beiden ein Wahrheitsbegriff zugrunde liegt, der wesensverschieden vom prophetisch-biblischen ist... Darum wird die Offenbarung nicht durch philosophisch-gnostische oder mythische Spekulationen erreicht, sondern nur in der konkreten Begegnung des Menschen mit dem göttlichen Du im Gehorsam erfahren und vernommen.“

Aus dem Gesagten wird klar, daß es sich bei der „neuen Theologie“ nicht um ein geschlossenes System handelt, das in seiner Gänze von einem oder einigen Theologen gehalten würde, sondern daß es sich um Strömungen handelt, die manches Gemeinsame haben, wobei aber der eine diese, der andere jene Meinung vorbringt. Auch aus der Enzyklika geht das hervor. Es wäre aber falsch zu sagen, daß die neuen theologischen Strömungen, von denen die Enzyklika handelt, die Mehrheit der katholischen Theologen und Philosophen ergriffen hätten. Eine solche Behauptung stünde im Widerspruch zu der Feststellung der Enzyklika, daß die meisten Lehrer der Theologie an Fakultäten, Seminarien und

Zukunft des Katholizismus. Die Theologen der Akademie in Paderborn ließen sich damals in dankenswerter Weise eine christliche Widerlegung dieses Modernismus angelegen sein, durch das von B. Bartmann herausgegebene Werk: Reform-Katholizismus.

Ordensschulen von den erwähnten Irrtümern frei seien. Aber selbst denen, die sich von den zurückgewiesenen Lehrmeinungen einnehmen ließen, müsse man zum Teil es zugute halten, daß sie infolge eines ungebändigten apostolischen Dranges dahin gekommen sind.

Die große Bedeutung der Enzyklika „*Humani generis*“ würde auch verkannt, wenn man nur die Sätze beachtete, die falsche Ansichten und gefährliche Tendenzen namhaft machen. Einen breiten Raum nehmen in der neuen Enzyklika die Hinweise auf die großen und wichtigen Zukunftsaufgaben der Theologie, Philosophie und der die Theologie berührenden Erfahrungswissenschaften ein. Gerade hierbei ist es lohnend, die Enzyklika „*Humani generis*“ mit der Enzyklika „*Pascendi*“ Pius' X. gegen die Modernisten zu vergleichen. Pius XII. legt Wert darauf, daß die katholischen Theologen und Philosophen Lehrmeinungen, die außerhalb der Kirche vorgebracht werden, kennen und nicht nachlässig behandeln. Sie sollen auch das Wahre, das sich zuweilen hinter einer falschen Behauptung verbirgt, herausfinden und sich durch andere Ansichten anregen lassen, die theologischen und philosophischen Probleme besser zu erfassen und gründlicher zu erforschen. So ist also die Grundeinstellung der Enzyklika jeder Art eines katholischen geistigen Ghetto durchaus abhold.

Auch im einzelnen sind die Forderungen eines Fortschrittes der Wissenschaft durchaus nicht zu überhören. Die Theologie und ihre Methode sollen vervollkommen werden. Den heutigen Bedingungen und Erfordernissen wissenschaftlichen Arbeitens entsprechen gewisse neue Sichten, die berücksichtigt werden sollen. Selbst die gebräuchlichen theologischen Formulierungen, die sich erst allmählich und nicht ohne Schwanken herausgebildet haben, vertragen noch eine Weiterbildung, wenn auch die von den allgemeinen Konzilien gebilligten Begriffe durchaus nicht preisgegeben werden dürfen. Wir denken hier an die Begriffe Person, Natur, *ex opere operato*, Transsubstantiation und dergleichen. Programmatisch ist es sodann, wenn es in der Enzyklika heißt: „Wahr ist es, daß die Theologie immer wieder auf die Quellen der göttlichen Offenbarung zurückgehen muß“, „die sich nicht ausschöpfen lassen“. „Durch das Studium der Quellen hält die Theologie sich jugendfrisch.“ „Wo aber Nachlässigkeit in der Erforschung der Glaubenshinterlage herrscht, da wird erfahrungsgemäß auch die theologische Spekulation unfruchtbar.“ Das sind Sätze in der Enzyklika, die Denifle und Grabmann oft genug aussprachen, um die Erforschung der Patristik und Scholastik zu begründen und so die positive Theologie auf eine breitere Basis zu stellen. Auch deren Ziesetzung empfiehlt die Enzyklika, wenn sie schreibt: „Eine sehr vornehme Aufgabe der Theologie ist es zu zeigen, wie die kirchlich definierte Lehre in eben dem Sinne, wie die Kirche definiert hat, in den Quellen der Offenbarung enthalten ist.“

Über die Förderung der Philosophie sagt die Enzyklika, es sei ihr unbenommen, sich auch bei den für den Theologen wesentlichen Fragen in ein gefälligeres und wirksameres sprachliches Gewand zu kleiden, gewisse Hilfsmittel der Schulen, wenn sie weniger passend geworden sind, abzulegen und sich in Vorsicht zu bereichern mit den Elementen, die

durch fortgeschrittene Klärung gewonnen sind. Aufgabe des menschlichen Geistes sei es, Irrtümer, die sich bei der Wahrheitssuche eingeschlichen haben, auszumerzen und Wahrheiten auf Wahrheiten zu türmen, nicht indem man leichtfertig ein Ja zu allem Neuen sagt, sondern indem man sich ganz der Sache hingibt und sorgfältig abwägt. Eine letzte Sicherheit haben die christlichen Philosophen, wenn sie in der rechten Geisteshaltung auf das Lehramt der Kirche achten.

Den Erfahrungswissenschaften werden Wege gewiesen, indem die Enzyklika sagt, es sei eine lobenswerte Forderung, daß diese mit der katholischen Religionslehre verbunden würden, soweit es sich um nachgewiesene Sachverhalte handle. Anders ist es freilich bei den wissenschaftlichen Hypothesen. Das Lehramt der Kirche hindert nicht, der Frage nach der leiblichen Abstammung des Menschengeschlechtes nachzugehen und dazu die entsprechenden Disziplinen heranzuziehen. Nur müssen die Gründe für und wider mit Maß und Vornehmheit gewürdigt und beurteilt werden, und es muß die Bereitschaft vorhanden sein, dem Urteil der Kirche sich zu unterwerfen. Dementsprechend soll auch weiter geforscht und bestimmt werden, in welchem Sinne die Urgeschichte, wie die Bibel sie erzählt, eine wahre Geschichtsschreibung ist, wenn sie auch anders ist als die der griechisch-römischen Antike und der Moderne.

Zusammenfassend sagt die Enzyklika am Schlusse, die Lehrer an den kirchlichen Anstalten möchten mit aller Kraft und allem Eifer danach streben, die von ihnen gelehrten Fächer zu fördern, sich freilich auch davor hüten, die Grenzen zu überschreiten, die das Lehramt gezogen hat, um die Wahrheit des Glaubens und der katholischen Theologie zu sichern. Auf neue Fragen, die durch die moderne Kultur und den Fortschritt der Zeit aufgeworfen sind, möchten sie mit der größten Sorgfalt und zugleich mit der gebührenden Klugheit und Vorsicht eingehen.

Man kann nicht umhin zu sagen, daß aus der Enzyklika immer wieder hervorbrechen die über alles große Liebe zur Wahrheit unseres Glaubens, die schuldige Achtung vor den Errungenschaften und sicheren Ergebnissen der Wissenschaften, die frohe Sicherheit, daß der menschliche Geist seine gottgegebene Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis nicht ohne Frucht bisher eingesetzt hat, die schmerzliche Sorge um den rechten Kurs der Wissenschaft in der Zukunft, die ehrliche Aufgeschlossenheit für die wissenschaftlichen und kulturellen Probleme der Gegenwart, der feste Wille, zum Ausbau der Wissenschaft in der katholischen Kirche beizutragen, die apostolische Sendung, das Licht der Wahrheit an die Herzen Andersdenkender heranzuführen als hellen, geraden und sondernden Strahl.

Die Vernünftigkeit des Glaubens nach dem Neuen Testament

Von Professor Dr. Eugen Seiterich, Freiburg i. Br.

Der Glaube ist nach katholischer Lehre jene übernatürliche Tugend, durch die wir, getragen von der Gnade Gottes, die Offenbarung auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin für wahr halten¹. Die Kirche lehrt ausdrücklich, daß dieser Glaube vernünftig ist. Sie verwirft die Auffassung, er sei eine blinde Wallung des Herzens, ein blindes religiöses Gefühl, ein irrationales Wagnis oder ein Sprung ins Dunkle; sie lehrt positiv, daß er eine der Vernunft gemäße Hingabe des Geistes an Gott, die Urwahrheit, ist. Näherhin läßt sich die Vernünftigkeit des Glaubens mit vier Sätzen umschreiben: Dem Glaubensakt muß ein Wissen um die Glaubwürdigkeit logisch vorausgehen; diese Erkenntnis der Glaubwürdigkeit muß sicher sein; sie stützt sich hauptsächlich auf objektiv-äußere Gründe; die persönliche Disposition und die Gnaden bilden Hilfen subjektiver Art, aber für gewöhnlich keine objektiven Erkenntnisgründe.

Was die Kirche als Gotteswort verkündigt und verpflichtend zum Glauben vorlegt, schöpft sie nicht aus Eigenem; es muß vielmehr in Gottes Offenbarung ausdrücklich oder wenigstens einschließlich enthalten sein. Darum ist die Frage berechtigt, inwiefern ihre Lehre in der Offenbarung grundgelegt ist. Gewiß hängt von der Beantwortung dieser Frage nicht unsere Glaubenszustimmung ab — die Kirche ist für die Menschen nächste, unmittelbar bindende Glaubensnorm —, wohl aber oftmals die Glaubensfreudigkeit und die Möglichkeit, auf Bestreitungen zu antworten. Und keinesfalls kann sich die Theologie als allseitige Erforschung des Gotteswortes von solch exegetischer, patristisch-dogmengeschichtlicher Arbeit dispensieren. So gehen wir im Folgenden der Frage nach, wie die Vernünftigkeit des Glaubens im NT. grundgelegt sei². Dabei ist die Auffassung Jesu und die der Urkirche getrennt zu betrachten.

¹ „Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsicam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest“ (Vat., sess. 3, cap. 3: D 1789). — Für die weitere Entfaltung und Begründung der einleitenden Sätze vgl. meine Schrift: Die Glaubwürdigkeitserkenntnis, Heidelberg 1948.

² Vgl. zu dieser Frage: J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV, 1874, 338–354; J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie I, 1873, 284–298; A. Gardeil, Crédibilité (DTC III 2201–2310): Ecriture Sainte: 2236–2239; S. Harent, Foi (DTC VI 55–514), 183–185. G. Söhngen, Wunderzeichen und Glauben. Bibl. Grundlegung der kath. Apologetik: Catholica 4 (1935) 145–164. — Über das AT: Gardeil a. a. O. 2236f., der auf folgende Stellen hinweist: Ex 4,1–9; Num 14,11; Dt 18,21; Ri 6,17; 3Kg 13,3 (18,25ff.); Sir 19,4 und ferner Js 7,9, Ps 92,5 bespricht. — Für die Väter: Kleutgen 354–372; Heinrich 298–309; Gardeil 2239–2258; Harent 185–189.

I. Die Auffassung Jesu

„Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe herangekommen. Tut Buße und glaubet der Heilsbotschaft“ (Mk 1, 15). Mit diesen Worten beginnt Jesus sein öffentliches Wirken. Daß mit ihm die entscheidende Stunde der Menschheitsgeschichte geschlagen hat, daß er der Gottessohn, der Bringer der Offenbarung und allen Heils ist, ist der innerste Kern des Selbstbewußtseins Jesu. Das im einzelnen zu entfalten, ist die erhabenste Aufgabe der Biblischen Theologie und das Herzstück fundamentaltheologischer Betrachtung.

„Tut Buße und glaubet der Heilsbotschaft.“ Das ist die erste grundlegende Bedingung zur Erlangung des Heils. Immer wieder kommt Jesus darauf zurück. Dieser Glaube aber soll in Jesu Sinn nicht blind sein. Er begründet vielmehr seinen ungeheueren Anspruch, er verweist auf sein gesamtes Wirken, seine Worte und Werke, die der Vater zu wirken ihm aufgetragen hat. Wir fassen zuerst die synoptische Überlieferung, dann das Johannes-Evangelium ins Auge.

1. Die synoptische Überlieferung

Zunächst ist zu beachten, daß Jesus seinen messianischen Anspruch Juden gegenüber geltend macht; persönlich ist er ja nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (Mt 15, 24). Die Juden erkennen „Gesetz und Propheten“ an: sie stehen auf dem Boden der atl. Offenbarung. Darum ist das Zeugnis der Schrift oder eines Gottgesandten oder gar eine Theophanie für sie ein vollgültiger Beweis. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Täufer-Zeugnisse, wie sie die Synoptiker (Mt 3, 11; Mk 1, 7 f.; Lk 3, 15—17) und noch eingehender Johannes (1, 19—38; 3, 27—31) berichten, zu sehen: sie sind Glaubwürdigkeitsgründe. „Die zwei Jünger hörten diese Worte und folgten Jesus nach“ (Jo 1, 37). Die Theophanie bei Jesu Taufe mit dem feierlichen Zeugnis Gottes: „Denn dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe“ (Mt 3, 17) hat die gleiche Aufgabe: sie soll Jesus in sein messianisches Amt einführen und beglaubigen. Ähnlich will die Himmelsstimme bei der Verklärung (Mk 9, 2—10 parr.) nach der ersten Leidensverkündigung des Messias Weg durch Kreuz und Leid als gottgewollt bestätigen; Moses und Elias, die ebenfalls erscheinen, Gesetz und Propheten also, tun, recht verstanden, das nämliche³. Des öfteren beruft sich Jesus selbst seinen Zuhörern oder Gegnern gegenüber auf die Heilige Schrift, um damit seinen Anspruch oder sein Verhalten zu legitimieren: Mk 2, 25 f. parr. (Sabbatgebot); Mk 7, 6 parr. (pharisäisches Beten); Mk 10, 6—8 parr. (Ehescheidung); Mk 11, 17 parr. (Tempelreinigung); Mk 12, 26 f. parr. (Auferstehungsfrage); Mk 12, 35—37 parr. (Davids Sohn und Herr); Mt 11, 2—4 parr. (Täuferfrage nach Jesu Sendung); Mt 11, 10; 21, 16. Insbesondere hat Jesus im Blick auf die jüdische Messiaserwartung sein Leiden und Sterben als gottgewollt aus der Schrift begründet: Mk 12, 10 parr.; Mk 14, 20 f. parr.; Mk 14, 27 parr.; Lk 18, 31—33; 22, 37; 24, 25—27; 24, 45 f.⁴.

³ Die nämliche Bedeutung hat auch die Himmelsstimme bei Jo 12, 23—36: „Nicht um meinetwillen ist diese Stimme gekommen sondern um euretwillen“ (30).

Die eben erwähnten Punkte kann zwar die Fundamentaltheologie nicht eigentlich als Argumente in ihren Beweisgang einbauen. Aber für die uns hier beschäftigende Frage, ob Jesus seine Glaubensforderung begründe, sind sie von Bedeutung. Darüber hinaus bekräftigt Jesus seinen Anspruch für jeden, der sehen will.

und begleitende Wunder bilden in der synoptischen Überlieferung eine „Coepit Jesus facere et docere“ (Apg 1, 1). Werk und Wort Jesu, Predigt unlösliche Einheit⁵. „Jesus zog in ganz Galiläa umher, predigte das Evangelium vom Reiche und heilte alle Krankheit und jedes Gebrechen unter dem Volke“ (Mt 4, 23; 9, 35). Auch die Jünger erhalten bei ihrer ersten Aussendung Auftrag und Vollmacht, die Frohbotschaft vom Reiche zu verkünden und zugleich Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben (Mk. 3, 14 f.; 6, 12 f.; Mt 10, 7 f.; Lk 9, 1 f.; 10, 9).

Die Wunder sollen Jesu Sendung bestätigen. Den geheilten Aussätzigen sendet er zu dem Oberpriester „zum Zeugnis für sie“ (Mk 1, 44 parr.). Seinen Anspruch, Sünden zu vergeben, rechtfertigt er durch ein eigens gewirktes Wunder, „damit ihr wisset, daß der Menschensohn auf Erden Macht hat, Sünden zu vergeben“ (Mk 2, 10 parr.). Die Anfrage des Täuflers nach seiner Sendung beantwortet Jesus mit dem Hinweis auf seine Wunder (Mt 11, 2—5), Wunder und erfüllte Weissagung in eins zusammenfassend. Wenn er mit dem Finger Gottes Teufel austreibt, ist wahrhaftig das Reich Gottes gekommen (Lk 11, 20; Mt 12, 28). Seine Jünger tadelt er, daß sie trotz der Wunder nicht zur Einsicht kommen (Mk 8, 17—27; Mt 16, 8—12; vgl. auch Mk 6, 51 f.). Er ruft ein erschütterndes Wehe über Bethsaida, Korozain und Kapharnaum, die Städte, in denen seine meisten Wunder geschehen sind (Mt 11, 20—24; Lk 10, 13—16). Diesen offenkundigen Gottessiegeln gegenüber verhärtet bleiben, ist Sünde wider den Heiligen Geist, die nicht vergeben wird (Mt 12, 31—33). Das einfache Volk dagegen empfindet die Zeugniskraft der Wunder: es folgt ihm der Wunder wegen in Scharen nach (Mt 4, 24—33); alle verwundern sich und preisen Gott (Mk 2, 12), sie preisen Gott und sagen: Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden, und Gott hat sein Volk heimgesucht (Lk 7, 16 f. — vgl. Lk 5, 8 f.; 5, 25 f.; 8, 25; 8, 39; 13, 13b, 17; 18, 24).

Gewiß geben die Wunder Jesu auch Zeugnis von seiner erbarmenden Liebe (Apg 10, 38; Mk 8, 2), aber in erster Linie wollen sie „als Offenbarungen der göttlichen Macht Jesu den Glauben an seine göttliche Sendung und Würde wecken und stärken und gehören deshalb ebenso wie seine Predigt zu seiner Sendung“⁶. Gegen diese Bestimmung der Wunder erwachsen aber aus manchen Stellen der Evangelien Schwierigkeiten. Ihnen müssen wir uns nun zuwenden.

Über den Besuch Jesu in seiner Vaterstadt berichtet Markus: „Und er konnte daselbst keine Wunder wirken, außer daß er wenige Kranke

⁴ Vgl. J. Gewiess, Die urapostolische Heilsv Verkündigung. Breslau 1939, 15.

⁵ Vgl. über die Wunder Jesu den Exkurs bei J. Schmid, Das Evangelium nach Markus. Regensburg 1938, 33—35.

⁶ Schmid a. a. O. 34.

durch Handauflegung heilte. Er wunderte sich über ihren Unglauben“ (6, 5 f.). Der Unglaube ist der Grund, warum Jesus keine Wunder wirken kann⁷. Demnach scheint das Wunder den Glauben schon vorauszusetzen.

Tatsächlich trifft das in gewissem Sinne zu. Jesus verlangt Glauben als Voraussetzung für das Eingreifen seiner helfenden Wundermacht (Mk 2, 5: Umgebung des Gelähmten; 5, 34: blutflüssige Frau; 5, 36: Jairus; 7, 24–30: Syrophönizierin; 9, 23: Vater des besessenen Knaben u. ö.). Glaube bedeutet in all diesen Fällen Vertrauen zu Jesu Macht und Heilsbereitschaft, noch nicht den Heilsglauben im eigentlichen Sinne, die Bejahung der Lehre und Sendung Jesu⁸ (obwohl natürlich auch und gerade daraus das Vertrauen zu Jesus erblüht). Doch ist zu beachten, daß vielfach dieses Vertrauen nicht vom Hilfesuchenden selbst verlangt ist (Mt 2, 5: Umgebung des Gelähmten; 5, 36: Jairus; Mt 8, 5–10: Hauptmann für seinen Knecht) oder gar nicht gefordert wird (Lk 6, 8: verdorrte Hand; 13, 2: gekrümmte Frau; 14, 3–5: Wassersüchtiger; 22, 51: Malchus)⁹.

Dagegen als Siegel Gottes für die Sendung Jesu ist das Wunder vom Glauben (als Vertrauen und Heilsglauben) unabhängig. Das zeigt z. B. Mk 2, 2–12 ganz klar. Jesus ist im Blick auf den Glauben derer, die den Gelähmten bringen, zum Eingreifen bereit: „Als er ihren Glauben sah, sprach er zu dem Gelähmten: Deine Sünden sind dir vergeben.“ Das Wunder der Heilung aber vollbringt er im Blick auf seine Gegner, „damit ihr wisset, daß der Menschensohn auf Erden Macht hat, Sünden zu vergeben“. Das Wunder dient zum „Zeugnis für sie“ (Mk 2, 44); weil die Städte trotz aller Wunder ungläubig bleiben, wird Gottes Strafe sie treffen (Mt 11, 20–24).

Eine zweite Schwierigkeit bilden die Schweigegebote Jesu¹⁰. Jesus untersagt den Dämonen, seine Messiaswürde und Gottessohnschaft zu offenbaren (Mk 1, 25, 34; 3, 11 f.), verbietet den von Krankheit Geheilten, ihre Heilung zu berichten (Mk 1, 44; 5, 43; 7, 35) und legt den Jüngern nach dem Petrusbekenntnis (Mk 8, 30; Mt 16, 20) und nach der Erklärung (Mk 9, 9 parr.) Schweigen auf. „Der darin liegende Widerspruch, daß Jesus Wunder wirkt, die seine göttliche Sendung und Vollmacht offenbaren sollen, zugleich aber ihre Geheimhaltung fordert . . . , verschwindet, sobald man beachtet, daß auch die Wunder der nämlichen Gefahr des Mißverstandenwerdens ausgesetzt waren wie Jesu Predigt. Sie konnten und sollten Offenbarungen seiner Sendung, Wege zum Glauben an seine Messiaswürde sein . . . , konnten aber auch als bloße ‚Mirakel‘, Schauwunder, mißdeutet werden“¹¹. Solche aber hätten der irdisch-nationalen Messiaserwartung der Juden, die Jesus ablehnte, nur Vorschub geleistet. „Das Reich Gottes kommt nicht in Gepränge“ (Lk 17, 20).

⁷ Der Nachsatz (5b) zeigt, wie das zu verstehen ist. Nicht ein Versagen der Wundermacht Jesu, sondern ein Vorwurf gegen die Leute von Nazareth wird ausgesprochen. Ihr Unglaube hält Jesus ab, von seiner Wundermacht Gebrauch zu machen. Schmid z. St. (a. a. O. 76).

⁸ Schmid a. a. O. 76. (Exkurs: Der Glaube in den drei ersten Evangelien).

⁹ H. Diekmann, *De revelatione*. Freiburg 1930, 612f.

¹⁰ Vgl. Schmid a. a. O. 107.

¹¹ Schmid a. a. O. 107.

Eine dritte Schwierigkeit liegt in der entschiedenen Ablehnung der Zeichenforderung der Schriftgelehrten und Pharisäer durch Jesus (Mk. 8, 11–13; vgl. Mt. 12, 38–42; 16, 1–4; Lk. 11, 29–32)¹². Die Wunder Jesu werden von seinen Gegnern nicht geleugnet, aber sie genügen ihnen nicht, ja sie werden auf eine Verbindung Jesu mit dem Teufel zurückgeführt (Mk. 3, 22; Mt. 12, 24). Darum verlangen sie ein „Zeichen vom Himmel“, ein unmittelbar von Gott gewirktes, ganz eindeutiges, zwingendes Wunder. Und selbst damit ist es ihnen nicht ernst: sie versuchen ihn, wie sie ihn am Kreuz noch höhnend um Wunderzeichen bitten: „Christus, der König von Israel, er steige jetzt herab vom Kreuze, daß wir sehen und glauben“ (Mk. 15, 32). Solcher Gesinnung gegenüber lehnt Jesus, schmerzlich bewegt, jedes Zeichen ab. Seine Wunder sind Zeichen genug für jeden, der ehrlich sucht und aufgeschlossen ist für Gottes Botschaft; wer hartnäckig widerstrebt, dem genügt kein Zeichen: sie haben Moses und die Propheten; wenn sie diese nicht hören, lassen sie sich auch nichts sagen, wenn einer von den Toten aufersteht (Lk. 16, 30 f.). Gott läßt nicht mit sich experimentieren.

Der Sinn ist bei Mt. 16, 1–4¹³ der gleiche. Wie die Gegner das Aussehen des Himmels zu beurteilen wissen, so müßten sie angesichts des Wirkens Jesu die Zeichen der Zeit finden können, wenn sie guten Willen hätten. Aber sie sind ein böses, ehebrecherisches Geschlecht. Dem wird kein Zeichen gegeben als das des Jonas (so auch Mt. 12, 39 f.; Lk. 11, 29 f.), womit Jesu Auferstehung gemeint ist, also wirklich ein Zeichen, das Gott zu seiner Beglaubigung wirkt. Für den Augenblick aber wird auch damit die Zeichenforderung abgelehnt.

Eine Bestätigung der Erklärung, warum Jesus die Zeichenforderung ablehnt, bildet die Verweigerung einer direkten Antwort auf die Vollmachtsfrage Mk. 11, 28 parr.: Wären seine Gegner aufgeschlossen für die Botschaft des Täufers und bereit, alle Folgerungen daraus zu ziehen, dann würde Jesus ihnen Antwort geben; so ist es nutzlos. Auch seine Worte in der Synagoge seiner Heimat (Lk. 4, 23–28) gehören hierher.

Wunder und Zeichen als göttliche Beglaubigung der Offenbarung werden demnach von Jesus nicht überhaupt abgelehnt, im Gegenteil. Aber „böser und ehebrecherischer“ Gesinnung, ehrfurchtslosen, hartnäckig-verstockten Herzen gegenüber sind sie nicht am Platze. Das entspricht genau der von der Seinsverfassung des Menschen geforderten Haltung, wenn der Mensch einem möglichen göttlichen Anspruch gegenübersteht: Er darf und soll sich vergewissern, ob wirklich Gott spricht, aber er muß es tun in Ehrfurcht und Bereitschaft¹⁴.

Als Abschluß dieses ersten Punktes sei noch Jesu Wort erwähnt: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Mt. 7, 16). Ob mit den falschen Propheten die religiösen Führer Israels gemeint sind oder spätere innerchristliche Verführer — jedenfalls sind die „Früchte“ Erkennungszeichen

¹² Zur Exegese vgl. Schmid a.a.O. 100; ders., Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg 1948, 152–154.

¹³ Die Verse 2f sind textlich nicht gesichert.

¹⁴ Vgl. dazu Karl Adam, Jesus Christus. Augsburg 1933, 31f. 34–42; Seiterich, Glaubwürdigkeitserkenntnis 51f.

für Wahr und Falsch, weil ein guter Baum nicht schlechte Früchte und ein schlechter Baum nicht gute Früchte bringen kann (Mt. 7, 18). Demnach bilden, wie das widergöttliche Leben in seinen Auswirkungen, so auch die Auswirkungen des christlichen Lebens ein Kriterium für die Wahrheit. „So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie euere guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist“ (Mt. 5, 16). Auch bei Jo. spricht Jesus ähnliche Gedanken aus: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebet“ (Jo. 13, 35; vgl. 14, 21a; 7, 17). Ebenso ist die Einheit der Gläubigen ein Glaubwürdigkeitsgrund (Jo. 17, 21b, 23). Dieser Seitenblick auf Jo. führt uns nun zur Betrachtung des Johannes-Evangeliums überhaupt hinüber.

2. Das Johannes-Evangelium

Alles, was in unserer Frage die Synoptiker von Jesus berichten, wird von Jo. bestätigt. Ja, wie bei Jo. der Glaube eine viel betontere Stellung hat als in den älteren Evangelien¹⁵, so ist auch seine Vernünftigkeit nachdrücklicher hervorgehoben.

Alle Arten von Glaubwürdigkeitsgründen treten uns hier entgegen: das Zeugnis des Täufers (Jo. 1, 19—38; 40; 3, 27—31), die Stimme vom Himmel (12, 23—36), die Berufung auf die Heilige Schrift (5, 38—47; vgl. auch 13, 18; 15, 25; 17, 12) den Juden gegenüber, ferner die Persönlichkeit des Herrn, sein übermenschliches Wissen und namentlich seine Werke.

Die Persönlichkeit Jesu, sein ganzes Auftreten, seine machtvolle Verkündigung (auch seine Wundertaten), seine Hoheit und Heiligkeit bilden schon in der synoptischen Überlieferung ein Zeichen seiner Sendung (Mk. 1, 20: erste Jünger; Mt. 7, 28 f.: Eindruck der Bergpredigt; Lk. 11, 27: Seligpreisung Jesu). Bei Jo. ist das ebenso: man vergleiche 1, 35—51: erste Jünger; 4, 41 f: Samariter; 8, 30: wegen der Reden glauben viele; 8, 46: Heiligkeit; 11, 27: Martha.

Ferner ist Jesu übermenschliches Wissen Glaubwürdigkeitsgrund: Jo. 1, 48—50: Nathanael, den Jesus unter dem Feigenbaum sah; 4, 17—19, 28—30, 39: Samariterin und Samariter; 16, 30: „Jetzt wissen wir, daß du alles weißt und nicht nötig hast, daß dich jemand frage. Darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist.“ Auch die Weissagungen Jesu sollen Glaubwürdigkeitsgründe sein: „damit ihr glaubet, wenn es geschehen ist“ (13, 19; 14, 29).

Vor allem aber sind es, wie bei den Synoptikern, die Wunderwerke, die Zeugnis geben. Den Anfang seiner Wunder machte Jesus bei der Hochzeit zu Kana: „Er offenbarte dadurch seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn“ (2, 11). Die Frage nach der Vollmacht, den Tempel zu reinigen, beantwortet Jesus mit dem dunklen Hinweis auf seine Auferstehung (2, 18—21) und mit Wundern: „Während Jesus beim Osterfeste war, glaubten viele an seinen Namen, da sie seine Wunder sahen, die er wirkte“ (2, 23 f.); allerdings war es noch kein vollkommener Glaube (2, 25).

¹⁵ Vgl. A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes. Regensburg 1948: Exkurs Glauben und Erkennen 198—203.

Die Kapitel 5, 7 und 8 enthalten die großen Offenbarungsreden Jesu. Der Vater gibt ihm dabei Zeugnis (5, 31—47), und zwar durch die Werke, die er Jesus auszuführen gab. „Diese Werke, die ich tue, sie geben Zeugnis über mich, daß der Vater mich gesandt hat“ (5, 36); dazu kommt noch das Zeugnis Gottes in der Schrift (5, 39—47). Die Brotvermehrung (6, 1—15) und das Wandeln auf dem See (6, 16—21) erscheinen als Glaubwürdigkeitsgründe für die große Offenbarungsrede in der Synagoge von Kapharnaum (6, 26—58): Den Menschensohn hat der Vater durch sein Siegel beglaubigt (6, 27). Durch die Heilung des Blindgeborenen soll Gottes Werk offenbar werden (9, 3); sie ist ein *signum certissimum* für Jesu Sendung: 9, 30—33. Darum ist Unglaube Sünde: 9, 41. Das gleiche Bild bietet Kapitel 10. Die Werke, die Jesus im Namen des Vaters wirkt, geben Zeugnis von ihm (10, 25). Die Krankheit des Lazarus ist nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes: der Sohn Gottes soll durch sie verherrlicht werden (11, 4), „damit ihr glaubet“ (11, 15), „damit sie glauben, daß du mich gesandt hast“ (11, 42). In der zweiten Abschiedsrede greift Jesus das Thema noch einmal auf (15, 24). Es kann somit keine Frage sein, daß Jesus nach dem Bericht des vierten Evangelisten seine Wunder als Zeugnis für seine Sendung betrachtet.

Tatsächlich erwartet man vom Messias Wunder zu seiner Bestätigung (6, 30; 7, 31), und fanden viele der Werke wegen den Weg zu Jesus: 2, 11: Jünger; 2, 25: viele in Jerusalem; 3, 1 f.: „Rabbi, wir wissen, daß du ein gottgesandter Lehrer bist, denn die Wunder, die du wirkst, kann niemand tun, außer Gott ist mit ihm“; 4, 53: der Königliche und sein Haus; 6, 14: Leute wegen der Brotvermehrung; 6, 68 f.: Jünger; 7, 31: viele aus dem Volk; 9, 35—38: Blindgeborener; 11, 45; 12, 18: Juden wegen der Erweckung des Lazarus.

Diesem einheitlichen Gesamtbild gegenüber bietet Jo. 4, 48 eine Schwierigkeit. In der Antwort Jesu an den Königlichen, der um Heilung seines Sohnes bittet: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubet ihr nicht“, erscheint der Glaube ohne Wunder höher gewertet. Die einfachste Erklärung bietet P. Ketter: „Der Vorwurf gilt mehr dem wunder-süchtigen Volk (Mehrzahl!) als dem bittenden Vater. Die verachteten Samariter glaubten ohne Wunder (aber nicht ohne jedes Glaubwürdigkeitsmotiv: 4, 17—19; 28—30; 39; 41), die Juden aber trotz der Wunder in ihrer Mehrheit nicht¹⁶.“ Diese Erklärung fügt die Stelle gut in das sonstige Bild bei Jo. ein. Doch wird man sie ergänzen müssen. Die Hoheit des Herrn leuchtet nach dem vierten Evangelium überall aus seinem gesamten Wirken hervor, so daß sie allein schon als Glaubwürdigkeitsgrund genügen sollte und es nicht erst einzelner Wunder bedürfte. „Die Samariter glaubten an ihn um seines Wortes willen“ (14, 11). Jesus gewährt Thomas das verlangte äußere Zeichen, aber er fügt hinzu: „Selig, die nicht gesehen und doch geglaubt haben“ (20, 29). Die Persönlichkeit des Herrn ist ein in sich edleres Kennzeichen als Zeichen und Wunder.

¹⁶ Das Neue Testament. Stuttgarter Kepplerbibel. 1947, 185. () von mir. — „Die auffallende Antwort des Herrn wird fast allgemein aus dem mangelhaften Glauben ... im Vergleich mit den Samaritern erklärt“. P. Schanz, Kommentar über das Ev. d. hl. Johannes. Tübingen 1885, 224.

Es sei noch hinzugefügt, daß Jesus auch (und gerade) bei Jo. Aufgeschlossenheit, Bereitschaft und guten Willen fordert, um den Weg zu ihm zu finden: „Jeder der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht. . . Wer aber die Wahrheit tut, kommt an das Licht“ (3,20f.). „Wenn jemand den Willen Gottes tun will, wird er erkennen, ob diese Lehre aus Gott ist“ (7,17; vgl. noch 8,47; 10,26 18,37). Die Feststellung der Zeichen und Wunder ist indes davon nicht abhängig. Die Heilung des Mannes, der seit 38 Jahren krank war (5,18), des Blindgeborenen (9,13—34) oder die Auferweckung des Lazarus (11,46—53) wird auch von den Gegnern Jesu nicht geleugnet. Gerade diese Stellen zeigen, daß alle Glaubwürdigkeitsgründe nicht den Glauben erzwingen. Sie erweisen nur Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht, die Entscheidung hat der Mensch, geführt von Gottes Gnade, selbst zu treffen¹⁷).

II. Die Auffassung der Urkirche

Wir wenden uns der Auffassung der Urkirche zu. Daß diese von dem soeben gezeichneten Bild nicht wesentlich abweicht, ist schon deshalb zu erwarten, weil die urchristliche Verkündigung nichts anderes als ein „Zeugnis Jesu“ sein wollte, Verkündigung des in Jesus erschienenen Heils. Es empfiehlt sich, die urapostolische Heilsverkündigung, die paulinische und johanneische Auffassung gesondert zu betrachten.

1. Die urapostolische Heilsverkündigung

Zeugen der frühesten Heilsverkündigung sind die Apg. (hauptsächlich c. 1—12) und die synoptischen Evangelien, diese als Niederschlag der urchristlichen Predigt betrachtet¹⁸.

Gleich die Predigt am Pfingsttag (Apg 2,14—36) will dartun, daß Jesus der Herr und Messias ist. Einleitend wird gezeigt, daß im Pfingstwunder eine atl. Weissagung erfüllt ist (2,14—21), dann folgt die Christusbotschaft. Trotzdem wurde er von den Juden getötet, aber von Gott auferweckt und erhöht, hat er nun den Heiligen Geist gespendet (23—33). Für die Auferstehung treten Schrift (25—31) und Augenzeugen (32) ein, und auch für die Erhöhung wird noch eigens ein Schriftbeweis erbracht (34f.). Aus all dem „erkenne das ganze Haus Israel mit aller Sicherheit, daß Gott diesen Jesus zum Herrn und Messias gemacht hat“ (36). Fast alle bereits bekannten Argumente treten uns hier entgegen: der Schriftbeweis, Wunder und Weissagungen.

Der Schriftbeweis, den Juden gegenüber wirksam und unentbehrlich, weil, was Gottes Wort zuwider, Gott wider sich hat, was es bezeugt, unwiderlegliche Wahrheit ist¹⁹, wird oft verwendet: 3,18. 21—26 und 4,11: Petrus; 7,1—53: Stephanus; 8,31—37: Philippus; vgl. noch 13,16—41; 17,11;

¹⁷ „... il résulte que les preuves naturelles de la crédibilité ont, selon l'Évangile de saint Jean, une valeur efficace en soi pour la crédibilité, mais que la foi, non plus la crédibilité, demande en outre des dispositions du cœur et le don de Dieu“. Gardeil, DTC III 2238.

¹⁸ Auch Jak. wäre hierher zu rechnen, ist aber für unsere Betrachtung unergiebig.

¹⁹ Gewiess a.a.O. 15.

18,28; 28, 23b. Dieses Verfahren zeigt, daß die Annahme der christlichen Heilsbotschaft nicht blind und grundlos geschehen soll.

Wunder und Zeichen bilden gleichfalls immer wieder eine Bestätigung der Christuspredigt. (10,37—39; 2,22). Insbesondere ist das durch viele Beweise erhärtete (1,3) Wunder der Auferstehung das göttliche Siegel für Jesus: 2,25—31; 3,15; 4,10f.; 4,23; 10,40f.; 13,30f.; 17,31. Deshalb wird der neu zu wählende Apostel einfach „Zeuge der Auferstehung“ genannt. (1,22). Auch die Wunder und Zeichen, welche die Apostel und Jünger, erfüllt vom Heiligen Geist, wirken, werden als Glaubwürdigkeitsgründe betrachtet: 2,43—47; 3,8—11; 4,21; 4,30f.; 5,12—16. Schließlich erscheint in der Apg. auch das moralische Wunder, das die Kirche selber bildet²⁰. (2,42—47; vgl. noch 4,32—37; 5,12f.). Auf die „Früchte“, insbesondere auf die Liebe, als Kennzeichen, hatte ja Jesus schon hingewiesen.

So sind gemäß der Verheißung Jesu (Lk 24,47—49; Apg. 1,8 vgl. Jo. 15,26f.) nach dem Bericht der Apg. die Apostel und der Heilige Geist, den Gott denen gegeben hat, die ihm gehorchen, „Zeugen dieser Dinge“ (Apg. 4,32). Im übrigen bestätigt auch die Apg., daß die Wunder den Glauben nicht voraussetzen; auch die Gegner können sie nicht leugnen (4,16). Aber wie die nämliche Perikope (4, 13—23) zeigt, können auch offenkundige Wunder den Glauben nicht erzwingen; dieser bleibt frei.

Das Zeugnis der Schrift, genauer der erfüllten Weissagung, und das Zeugnis der Wunder sind auch bei den synoptischen Evangelien das Siegel der göttlichen Sendung Jesu. Im Dienst der Glaubensverkündigung geschrieben, wollen die Evangelien geradezu das Recht der christlichen Heilsbotschaft dartun.

Der Zweck des ersten Evangeliums ist der Nachweis, daß Jesus, obwohl von den Juden verworfen, dennoch ihr Messias ist. Für Judenchristen (oder gar gegen Juden²¹) schreibend, verwendet Matthäus mit Vorliebe den Weissagungsbeweis. Durch das ganze Evangelium ziehen sich die sog. Reflexionszitate, mit denen der Verfasser die Erfüllung atl. Weissagungen oder Hinweise feststellt: 1, 22; 2, 6; 2, 15; 2, 18; 2, 23; (3, 3); 4, 15; 9, 17; 12, 17—21; 13, 14f.; 13, 35; 21, 4f.; 22, 56; 27, 9f; 27, 35. Der Wunderbeweis fehlt indes nicht; so soll das der Bergpredigt (5—7) angefügte „Wunderkapitel“ (8—9,34) im Sinn des Evangelisten zeigen, daß Jesus mit Vollmacht lehrt (7, 28f.).

„Das Ziel, das Markus im Auge hatte, darf man im Eingangsvers ausgesprochen finden: den Lesern Jesu Messiaswürde und Gottessohnschaft aus seinem Wirken, namentlich seinen Wundern und seinem erfolgreichen Kampf gegen die Dämonen, die ihn als Gottessohn bekennen, zu beweisen und sie im Glauben an Jesu Würde zu bestärken, den die Juden trotz der Wunder nicht gefunden hatten. Eine andere Absicht ist bei Markus nicht nachzuweisen“²². Ganz formell bringt der Schlußvers des Evangeliums zum Ausdruck, daß die christliche Botschaft glaub-

²⁰ Vat. sess. 3, cap. 3: D 1794.

²¹ So P. Gaechter, *Summa Introductionis in Novum Testamentum*. Innsbruck 1939, 50f. und P. Ketter, *Das Neue Testament*. Stuttgarter Kepplerbibel 1937, 7.

²² Schmid, Mk 11.

würdig ist. „Jene gingen hin und predigten überall. Und der Herr wirkte mit ihnen und bekräftigte das Wort durch die begleitenden Wunderzeichen“ (16, 20)²³.

Das gleiche sagt Lukas im Vorwort zu seinem Evangelium (1, 3f.). Da Johannes im Nachwort seines Evangeliums (20,30f.) genau denselben Zweck — nur durch die Angabe der Glaubwürdigkeitsgründe, der Wunder, womöglich noch deutlicher — angibt, kann man mit Recht sagen, daß schon die Existenz der Evangelien, wie sie nach Zweckbestimmung und literarischer Art vorliegen, einen Beweis dafür bildet, daß der Glaube vernünftig ist: ihr Ziel ist es gerade, die Zuverlässigkeit der Frohbotschaft darzutun.

2. Die Auffassung Pauli

An zweiter Stelle haben wir die Auffassung Pauli zu betrachten.

Daß in Jesus Christus, dem Gekreuzigten, Gott die Welt mit sich veröhnte, daß in ihm allein Heil und Rettung vor dem Zorne Gottes ist und der Zugang zu ihm nicht durch des Gesetzes Werk, sondern allein durch Glaube und Taufe möglich ist, aber ebendeshalb allen offensteht, dieses sein Evangelium mußte Paulus seinen Volksgenossen gegenüber begründen. Die Schrift und besonders die Auferstehung Jesu sind die großen Beweise dafür (vgl. Röm. 1, 2—4).

Gleich die erste Predigt des Apostels, die uns überliefert ist (Apg. 13, 16—41), behandelt diesen Gegenstand. Jesus ist der Retter für Israel (23), Höhepunkt und Ziel der ganzen Heilsgeschichte. Beweis für diese anstößige Tatsache, daß ein Gekreuzigter der verheißene Erlöser ist, ist seine Auferstehung, die von Augenzeugen und in der Schrift bezeugt wird (26—37). Auch V. 17—23, 39—41, 47 stehen Schriftargumente.

Der Nachweis aus der Schrift begegnet immer wieder: Apg. 17, 11; 18, 28 (von Apollos gesagt); 28, 23b; Gal. 3, 6—18: Abrahams Samen; 4, 21—31: Gerechtigkeit Gottes bezeugt von Gesetz und Propheten; Röm 4: Abrahams Glaube; 9, 6—11, 10: Israel in der Heilsgeschichte. Diese Beispiele, in denen Paulus die Schrift anruft, um das Recht seiner Verkündigung darzutun, dürften genügen; daß er sie zur Bekräftigung sittlicher Mahnungen oder zur Veranschaulichung seiner Gedanken heranzieht, ist bekannt, gehört aber, streng genommen, nicht hierher.

Die Auferstehung des Herrn als unwidersprechliches göttliches Siegel ist am nachdrücklichsten 1 Kor. 15, 12—20 betont. Darum liegt dem Apostel auch so viel am Nachweis der Tatsache, daß der Herr erstanden ist (15, 3—11). „Ob ich oder sie — so predigen wir und daraufhin habt ihr geglaubt“ (15, 11).

Neben der Schrift und dem Wunder der Auferstehung sind auch andere Wunder und Machttaten Glaubwürdigkeitsgründe. Apg. 14, 3 wurde schon erwähnt; die Stelle bezieht sich auf Pauli Wirken; Apg. 14, 27 stellt die großen Taten und die Tür des Glaubens nebeneinander; Apg. 19, 11f. erwähnt Wunder Pauli: sie führen auf dem Hintergrund mißglückter jüdischer Versuche zum Preis des Namens des Herrn Jesus (19, 17). Nach

²³ Das Vatikanum zitiert diese Stelle in seiner Darlegung über die Vernünftigkeit des Glaubens: sess. 3, cap. 3: D 1790.

Thessalonich kam das Evangelium nicht im Wort allein, „sondern auch in der Kraft, im Heiligen Geist und in aller Zuversicht“ (1 Thess. 1,5). Nicht mit menschlichen Weisheitsworten, sondern im Beweis des Geistes und der Kraft ist Paulus in Korinth aufgetreten (1 Kor. 2, 4). „Gott ist es, der den Geist verleiht und Wunder tut“ (Gal. 3, 5). Zurückblickend auf sein Wirken, darf der Apostel sagen: „Ich erkühne mich nicht, von etwas zu reden, was nicht Christus durch mich gewirkt hat, um die Heiden zum Gehorsam zu führen durch Wort und Tat, durch die Kraft der Zeichen und Wunder, durch die Kraft des Heiligen Geistes“ (Röm. 15, 18f.). „Die Beweise für mein Apostelamt wurden unter euch erbracht in aller Ausdauer durch Zeichen sowohl wie durch Wunder und Kräfte“ (2 Kor. 12, 12).

Wie die angeführten Stellen zeigen, rechnet Paulus auch die außerordentlichen Geistesgaben (Charismen) zu den Wundern und Zeichen, damit zu den Glaubwürdigkeitsgründen. Besonders gilt das von der Gabe der Prophezie, d. i. dem Wort der Erbauung, Ermahnung und Tröstung (1 Kor. 14, 3)²⁴. Nur die auffälligste Gabe, das Zungenreden, scheint Paulus auszunehmen; es ist gemäß der Schrift ein Straf- oder Rätselzeichen für verstockte Ungläubige²⁵.

Nicht bloß den Draußenstehenden, sondern auch den Gläubigen selber bieten die Geistwirkungen Glaubwürdigkeitsgründe. Das gilt von charismatisch-außerordentlichen (die für die Draußenstehenden allein oder doch vornehmlich in Frage kommen) und von solchen, die die Theologie später zum Bereich der *gratia sanctificans* rechnen wird²⁶. So fragt Paulus die Galater nach ihrer Erfahrung: „Habt ihr den Geist auf Grund von Gesetzeswerken oder wegen der Annahme des Glaubens empfangen?“ (3, 2) Der Geistbesitz ist hier irgendwie feststellbar und somit ein Kriterium, welcher Weg zum Heil richtig ist, Gesetz oder Glaube; der Apostel wird vor allem an außerordentliche Wirkungen denken (3, 5). Nach Röm. 8, 16 gibt der Geist selbst mit unserem Geist zusammen Zeugnis, daß wir Kinder Gottes sind. Hier sind nach dem

²⁴ Vgl. Apk 19, 10: Das Zeugnis für Jesus ist der Geist der Prophezeiung.

²⁵ Das scheint der Sinn der dunklen Stelle 1 Kor 14, 20—24 zu sein. H. Lietzmann, *An die Korinther*. Tübingen 1931, 72f.; P. Ketter, *Die beiden Korintherbriefe*. Freiburg i. Br. 1937, 304f.; O. Kuß, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*. Regensburg 1940, 180f.; K. Rösch, *Das Neue Testament*. Paderborn 1925 z. St. — J. Sickenberger, *Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer*. Bonn ²1921, 57 und E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*. Paris ²1935, 265f. betrachten die 14, 22 genannten Gläubigen und Ungläubigen als Christen und dann das Zungenreden als Zeichen eines mangelhaften und die Prophezie als Zeichen eines guten Glaubensstandes. Umgekehrt sieht A. Maier, *Kommentar über den 1. Brief Pauli an die Korinther*. Freiburg i. Br. 1857, 321f. in Gläubigen und Ungläubigen Nichtchristen: die Prophezie bewege die Hörer zur Annahme des Glaubens, das Zungenreden nicht, doch gelte letzteres nicht absolut und allgemein.

²⁶ Vgl. über die Geistwirkungen: H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*. Münster i. W. 1913, 28—101; W. Reinhard, *Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach Briefen des Apostels Paulus*. Freiburg i. Br. 1918.

Zusammenhang kaum Charismen, sondern wohl unmittelbare Erfahrungen oder indirekte Zeichen des Geistbesitzes gemeint. Zu diesen letzten wird man die „Früchte des Geistes“ (Gal. 5, 22) rechnen dürfen oder „Gerechtigkeit, Freude und Friede im Heiligen Geist“ (Röm. 14, 17), die Erleuchtung, den Genuß der himmlischen Gabe, das Kosten des herrlichen Gotteswortes und die Kräfte der künftigen Welt (Hebr. 6, 3—5). So weist Paulus auch auf die persönlichen Kriterien hin: die Geistwirkungen gnadenhafter Art, religiöse Erfahrungen, Einsprechungen und ähnliche Erscheinungen. Die Kirche leugnet ja diese Kriterien keineswegs, wenn sie auch, nach ihrer objektiv-sachlichen Beweiskraft betrachtet, nicht an erster Stelle stehen²⁷.

Im Zusammenhang mit den Geisteswirkungen sei noch erwähnt, daß Paulus auffordert, sie zu prüfen (1 Thess. 5, 19—22) und Kriterien dafür angibt: „Keiner, der im Geiste Gottes redet, flucht Jesus. Ebenso kann niemand sagen: Herr ist Jesus, es sei denn im Geiste Gottes“ (1 Kor. 12, 3; vgl. Mk. 9, 39).

In den Pastoralbriefen wird das Wort zuverlässig (Tit. 3, 8; 1 Tim. 3, 1) und aller Annahme wert genannt (1 Tim. 1, 15). Timotheus wird aufgefordert: „Bleibe bei dem, was du gelernt hast und was dir zur Gewißheit geworden ist. Du weißt ja, von wem du es gelernt hast“ (2 Tim. 3, 14). Das gilt überhaupt von jedem Vorsteher; nur so kann er die Gegner widerlegen (Tit. 1, 9. — Nach Kol. 4, 6 soll jeder Christ wissen, was er einem jeden zu antworten hat).

So erscheint nach allen Briefen des Apostels das Wort Gottes als zuverlässig; Paulus weiß, wem er geglaubt hat (2. Tim. 1, 12).²⁸

Gegenüber dem geschilderten Sachverhalt bieten die Ausführungen Pauli 1. Kor. 1, 18—2, 16 eine große Schwierigkeit. Die christliche Botschaft ist das Wort vom Kreuz, vor dem die Weisheit der Weisen und der Verstand der Verständigen zuschanden werden (1, 11—24). Beispiel und Beleg dafür ist die Gemeinde in Korinth selber (1, 26—31) und auch die Predigtweise des Apostels (2, 1—6). Nicht „Weisheit dieser Welt“ (2, 6), sondern „wahre Weisheit“ (2, 6), „Gottes Weisheit“ (2, 7), geoffenbart durch Gottes Geist (2, 10), verkündet Paulus den Vollkommenen (2, 6—12).

Wir können hier nicht in eine eingehende Exegese der bedeutsamen Stelle eintreten — dafür verweisen wir auf die Kommentare²⁹. Vielmehr müssen und dürfen wir uns auf die Herausstellung einiger Gesichtspunkte beschränken.

Es handelt sich im „Wort vom Kreuz“ um das Herzstück des Christentums: Durch den Kreuzestod des Herrn sind wir erlöst und nicht anders.

²⁷ Vat., sess. 3, can. 3 de fide: D 1812. — Vgl. über die sogenannten inneren Kriterien und die Rolle der Gnade bei der Gewinnung des Glaubwürdigkeitsurteils: Seiterich Glaubwürdigkeitserkenntnis, 67—88.

²⁸ Die Stellen, in denen Paulus Heiden gegenüber auf die natürliche Gotteserkenntnis abhebt (Apg 14, 15—18; Röm 1, 16—21; 2, 15—16), gehören, streng genommen, nicht zu unserem Thema; sie zeigen aber, daß Paulus stets bemüht ist, seine Verkündigung als begründet hinzustellen.

²⁹ A. Maier 45—71; Sickenberger 8—13; Allo 13—51; Ketter 160—174; Kuß 121—128; Lietzmann 8—15.

Ein Erlöser am Galgen, eine Erlösung durch den Schandpfahl: das ist ein Ärgernis für uns Menschen. Trotzdem kann Paulus nicht davon abgehen: Es ist so: Gott hat es also gefallen; das Ärgernis ist vom Christentum nicht zu trennen, Christentum ist „Kreuzesreligion“³⁰. Wie man sieht, ist der Glaubensinhalt Pauli Thema, nicht die Glaubensbegründung.

Doch wird auch diese berührt. „Die Juden fordern Wunderzeichen, und die Griechen suchen Weisheit; wir aber verkünden Christus den Gekreuzigten“ (1, 22). Das schließt, so scheint es, eine Glaubensbegründung aus. Sie entfällt; auch die Annahme des Glaubens steht unter dem Kreuz und dem Gesetz des Ärgernisses.

Indes — so absolut Pauli Worte klingen, der Apostel lehnt auch hier nicht jede Glaubensbegründung ab. Auch die vorwürfigen Worte sind zunächst einmal auf dem Hintergrund seiner sonstigen Äußerungen zu sehen, die wir bisher darlegten und die, zusammengekommen, eindeutig sind. Damit darf man den Apostel nicht in Widerspruch bringen. Er redet vielmehr zugespitzt und muß auch so verstanden werden. „So scharf hat Paulus nicht immer geurteilt: er ist hier in Verteidigungsstellung“.³¹ Sodann ergibt es sich mit hinreichender Deutlichkeit aus unserer Stelle selbst. Zur Veranschaulichung und Bestätigung seiner Worte (1 Kor 1, 26) weist Paulus auf die Zusammensetzung der Gemeinde und seine eigene Predigtweise hin: was er zu sagen hat, soll nicht unbegründet sein. Und bei seiner Predigt hat er nicht überhaupt auf Beweise verzichtet: er kam zwar nicht, wie die Korinther erwarten mochten, in weiser menschlicher Überredungskunst, dafür aber kam er in Beweisen des Geistes und der Kraft (2, 4), womit wohl Wunder und andere pneumatische Erscheinungen gemeint sind, die die göttliche Kraft der neuen Botschaft erweisen³²; andere möchten lieber das geisterfüllte Wort bzw. die ganze geisterfüllte Persönlichkeit des Apostels darunter verstehen³³ oder den Nachweis, daß das Evangelium göttlicher Geist und göttliche Kraft ist und sich auch so auswirkt.³⁴ Jedenfalls soll der Glaube der Korinther begründet sein, aber eben nicht mit Menschenweisheit, sondern durch Gottes Kraft (2, 5). In V. 22 lehnt Paulus demnach nicht Zeichen und Wunder einfachhin ab, sondern, ähnlich wie Jesus nach der synoptischen Überlieferung, die jüdische Wundersucht und Zeichenforderung, der nichts genug und eindeutig genug ist.³⁵ Und abgelehnt wird eine Weisheit, die die natürliche Erkenntnis allein gelten läßt und alle Rätsel damit allein lösen will, nicht aber ein lauterer Suchen und Forschen nach Wahrheit. „Die Worte des Apostels schließen eine gedankliche Durchdringung des Glaubensinhaltes keineswegs aus (wir fügen hinzu: auch nicht eine Glaubensbegründung), sie wenden sich auch nicht gegen jegliche philosophische Bemühung, aber sie heben klar hervor, daß jede menschliche

³⁰ Vgl. den Exkurs bei Kuß 123f.

³¹ Lietzmann 9.

³² Lietzmann 11.

³³ A. Maier 58; Allo 25; Kuß 125.

³⁴ Sickenberger 11.

³⁵ Vgl. A. Maier 50; Kuß 122.

Philosophie, die aus rein menschlichen Kräften das Ganze des Lebens selbstgenügsam und lückenlos erklären will, hoffnungslos zum Scheitern verurteilt ist.“³⁶ Das ist dann auch der Sinn des Abschnittes 2, 6—16: Die wahre, volle Weisheit ist jene, die aus dem Geiste Gottes stammt; sie beurteilt alles und beurteilt alles richtig, während das rein menschliche Erkennen gegenüber den letzten Fragen — den Fragen des Heils und der Heilswege Gottes — blind bleibt.

Noch eine Bemerkung sei angefügt. Die besonders von der sogen. Immanzapologetik so stark, ja einseitig betonte Überlegung, das Christentum sei die wunderbare Erfüllung des Menschen, seines tiefsten Strebens, Verlangens und Sehnsens³⁷, bedarf sorgfältiger Unterscheidung. Seitdem die Sinne des Menschen zum Bösen geneigt sind von Jugend auf und alles in der Welt Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens ist, wird die Kreuzesreligion dem natürlich-sinnlichen Menschen stets Ärgernis und Torheit bedeuten. Man muß schon die „reine“ Natur, das Wesen des Menschen, in Ansatz bringen, um den angedeuteten Gedankengang durchführen zu können. Sicherlich aber wird der gläubige Christ im gelebten Christentum, auch im Wort vom Kreuz, nach Pauli Worten erhabene Glaubwürdigkeitsgründe finden: den Berufenen ist Christus Gottes Macht und Weisheit (1, 24).

Ehe wir nun zur johanneischen Auffassung übergehen, haben wir noch einen Blick auf den Hebräerbrief und die beiden Petrusbriefe zu werfen.

So eingehend und eigenartig wie in keiner anderen ntl. Schrift ist im Hebräerbrief das Schriftargument verwendet. Es dient in erster Linie dazu, die Überlegenheit Christi und des Christentums zu zeigen und dadurch vor dem Abfall zu bewahren (in zweiter Linie begründet es natürlich auch sittliche Mahnungen). Christus ist nach der Schrift erhaben über die Engel (1, 4—14; 2, 5—18), über Moses (3, 1—6) und als Hohepriester nach Person und Wirken dem atl. Priestertum und Opferwesen überlegen (5, 1—7; 7, 1—10, 18). Darum ist der Abfall unentschuldigbar (6, 3—8; 10, 26—31). Aber auch deshalb sind Abfall und Gleichgültigkeit schlimm, weil die Heilsbotschaft durch Wunder beglaubigt ist. „Sie ist am Anfang vom Herrn selbst verkündigt und uns darum von Ohrenzeugen zuverlässig überliefert worden. Gott gab auch dazu sein Zeugnis durch Zeichen und Wunder, durch mancherlei Kräfte und Zuteilungen des Heiligen Geistes gemäß seinem Willen“ (2, 3f.). So dient auch im Hebräerbrief die Schrift gläubigen Kreisen gegenüber zur Glaubensbefestigung, und sind Zeichen, Wunder und außerordentliche Geistwirkungen das göttliche Siegel für die Heilsbotschaft. Von hier aus gesehen steht der Hebräerbrief in einer Linie mit den großen Paulinen.

Wie nach Paulus jeder Christ wissen soll, was er einem jeden zu antworten hat (Kol. 4, 6), so mahnt auch Petrus: „Seid allezeit zur Verantwortung bereit einem jeden gegenüber, der von euch Rechenschaft

³⁶ Kuß 126.

³⁷ Vgl. meine Schrift: Wege der Glaubensbegründung nach der sog. Immanzapologetik. Freiburg i. Br. 1938.

über eure Hoffnung fordert“ 1. Petr. 3, 15). Nach 1. Petr. 2, 3 haben die Christen gekostet, wie süß der Herr ist: das christliche Leben selber bringt dem Gläubigen Glaubwürdigkeitsgründe. Nach 2. Petr. 1, 16—19 beruht der Glaube (an die Wiederkunft des Herrn) nicht auf ausgeklügelten Fabeln. Der Verfasser beruft sich vielmehr auf seine Augenzeugenschaft bei der Verklärung des Herrn (als dem Vorbild und dem Unterpand seiner glorreichen Wiederkunft) und auf die Stimme vom Himmel. Dadurch steht das Prophetenwort (über Jesus) um so fester, und man tut gut, sich daran zu halten als an eine Leuchte, die da scheint am dunklen Ort, bis der Tag anbricht und der Morgenstern in den Herzen aufgeht. Die Stelle will also Glaubwürdigkeitsgründe namhaft machen.

3. Die johanneischen Schriften

Über die Zielsetzung seines Evangeliums gibt der Verfasser selbst authentisch Auskunft (Jo. 20, 30f). Johannes will den Glauben wecken und darin bestärken. Zu diesem Zweck weist er auf die „Zeichen“ hin: der Glaube soll nicht blind, sondern begründet sein.

Als Glaubwürdigkeitsmotiv wird an dieser Stelle allein das Wunder genannt: es ist für Johannes offenbar das große unwidersprechliche Siegel Gottes. Dessen Wirksamkeit stellt er dann auch oftmals fest: Jo. 2, 11; 3, 1f; 4, 53; 6, 14; 6, 68f; 7, 31; 9, 35—38; 11, 45; 12, 18; 12, 42 (mit 37). Daß die Wunder aber den Glauben nicht erzwingen, haben wir oben schon erwähnt, und sagt Johannes im Rückblick auf das Wirken Jesu ausdrücklich: „Obwohl Jesus so große Wunder vor ihnen gewirkt hatte, glaubten sie nicht an ihn“ (Jo. 11, 37).

Neben dem Wunder verwendet der Evangelist auch die (erfüllte) Prophezeiung als Beglaubigung Jesu und seines Wirkens; darin berührt er sich mit Matthäus. Besonders gilt das von der Leidensgeschichte: Jo. 12, 14—16; 19, 24, 28, 36, 37. Auch im Unglauben der Juden sieht er (wie Jesus selbst: Mk. 14, 12 parr. und Paulus: Apg. 28, 25—27) atl. Weissagungen erfüllt: Jo. 12, 38—41.

Wir dürfen noch auf einen Punkt hinweisen. Um die Zuverlässigkeit seines Berichtes hervorzuheben, betont Johannes wiederholt seine Augenzeugenschaft: Jo. 1, 14; 19, 35; 1. Jo. 1, 3; 1. Jo. 4, 14³⁸.

Wie Paulus, so erwähnt auch Johannes gelegentlich persönlichere Glaubwürdigkeitsgründe. „Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugnis (Gottes) in sich . . . Darin besteht das Zeugnis, daß Gott uns ewiges Leben gab“ (Jo. 5, 10, 11). „Die Salbung aber, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch. Darum ist es nicht nötig, daß euch jemand belehre. Die Salbung belehrt euch über alles, und so ist es wahr und keine Lüge“ (1. Jo. 2, 27): Der von Christus den Gläubigen verliehene Heilige Geist wird sie innerlich belehren, so daß sie nicht den Verführern verfallen.³⁹

³⁸ Überhaupt spielen die Begriffe ‚Zeuge‘ und ‚Zeugnis‘ bei Johannes eine große Rolle: Jo 1, 7. 15. 19. 32. 34.; 3, 25 (Täufer als Zeuge); 3, 11. 32f.; 8, 12—19; Apk 3, 14 (Jesus Zeuge); Jo 5, 31—47; 6, 28; 8, 18; 1 Jo 5, 6—11; Apk 19, 10 (Gott, der Vater, der Geist als Zeugen).

Wie Jesus (Mt. 7, 15—20; 24, 4—6, 24—27) und Paulus (1. Thess. 5, 19—21), fordert auch Johannes auf, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind (1. Jo. 4, 1). Das ist um so notwendiger, als der Antichrist bereits am Werk ist (1. Jo. 2, 18; 4, 3; 2. Jo. 7f). Selbst Zeichen und Wunder werden dann nach Jesus (Mt. 24, 11, 24), Paulus (2. Thess. 2, 9f) und Johannes (Apk. 13, 13—15) im Dienste des Verführers stehen. Als Kennzeichen betonen Johannes wie Paulus (1. Ko. 12, 3) die Förderung der Ehre Gottes in Glaube und Bekenntnis (1. Jo. 4, 2f.). Auch das christliche Leben (das „Sein aus Gott“ = das „Kennen Gottes“: 1. Jo. 4, 6) und seine Früchte, das Halten der Gebote (1. Jo. 2,3; vgl. Jo. 7, 17; 15, 21) und das Hören auf die Kirche sind Kennzeichen: „Wir sind aus Gott. Wer Gott kennt, hört auf uns; wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit und der Lüge“ (1. Jo. 4, 6). Es genügt also im Blick auf die außernatürlichen Kräfte der Dämonen nicht, ein Wunder als Wunder festzustellen; es muß auch seine Herkunft von Gott feststehen, wenn es Zeichen für Gottes Offenbarung sein soll.

„Wir haben gesehen und bezeugen es, daß der Vater seinen Sohn sandte als Heiland der Welt . . . Und wir haben erkannt und an die Liebe geglaubt, die Gott zu uns hat“ (1. Jo. 4, 14, 16). Das ist nach Johannes der Weg zum Heil.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die im NT so nachdrücklich erhobene Glaubensforderung überall als begründet erscheint. Jesus wie seine Apostel verlangen keinen blinden Glauben, sondern ein rationabile obsequium.

Glaubwürdigkeitsgründe sind, wo es sich um das Recht der christlichen Botschaft gegenüber dem offenbarungsgläubigen Judentum handelt, das Zeugnis der Schrift und in den Evangelien auch die Stimme vom Himmel und das Zeugnis des von Gott gesandten Täufers. Sodann bildet die hehre Persönlichkeit Jesu ein unwidersprechliches Zeugnis für seine Sendung. Darüber hinaus bilden überall die Wunder das stärkste Siegel Gottes. Erfüllte Weissagungen treten hinzu. Im Urchristentum werden die außerordentlichen Geistwirkungen unter den Wundern eigens hervorgehoben. Der Hinweis auf das sittlich-religiöse Leben des einzelnen mit seinem Schatz persönlicher religiöser Erfahrungen, ferner gnadenhafte Wirkungen in der Seele, die „*inspiratio privata*“⁴⁰, kurz, die dem einzelnen persönlich gegebenen, nur ihm zugänglichen Kriterien werden genannt. Sie alle zusammen dienen dem einen großen Ziel: „damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr im Glauben Leben habt in seinem Namen“ (Jo. 20, 31).

³⁹ Vgl. J. E. Belser, Die Briefe des hl. Johannes. Freiburg i. Br. 1906, 63f.; W. Vrede, Judas-, Petrus- und Johannesbrief in: der Hebräerbrief usw. Bonn 2 1921, 182.

⁴⁰ Ausdruck des Vatikanums: sess. 3, can. 3 de fide: D 1812. — Vorstehende Abhandlung bildete einen Beitrag zur Festschrift für H. H. Prälat Dr. W. Reinhard, Freiburg i. Br.

Erlöschen die Ordensberufe?

Von P. Erich Rommerskirch SJ., Karlsruhe

I. Die Lage

Nicht nur den Jugendseelsorger und Erzieher, sondern jeden, der die religiöse Substanz und das religiöse Leben unseres Volkes beobachtet, kann die Tatsache mit Sorge erfüllen, daß die Berufe zum Ordensstand gegenüber der Lage vor dem Krieg und vor den gegen die Orden gerichteten Maßnahmen des Nationalsozialismus stark abgenommen haben. So bedenklich groß ist diese Abnahme und so stark die innere Entfremdung der Jugend von den Idealen dieses Standes — gerade auf das letztere wollen wir in diesem Artikel eingehen —, daß man die Frage stellen kann: „Erlöschen in unserer deutschen katholischen Jugend die Ordensberufe?“ Wenn wir die Frage so stellen, dürfen wir allerdings glücklicherweise eine bedeutende Einschränkung machen: Berufe zum Stand des Ordenspriesters sind in erfreulicher Zahl da. Die Noviziate und Ordensschulen der verschiedenen Genossenschaften melden eine gute Zahl an Ordenspriesterkandidaten. Freilich — diese Beobachtung kann einer machen, der die Möglichkeit hat, in das innere und religiöse Leben junger Menschen hineinzuschauen, und diese Beobachtung führt uns sogleich wieder in die Problematik unserer Frage — ist bei der Mehrzahl dieser jungen Männer zunächst der Wunsch und Wille da, überhaupt Priester zu werden. In zweiter Linie erst kommt dann die Frage: Welt- oder Ordenspriester und welcher Orden? Hinzu kommt, daß dort, wo der Nachwuchs aus eigens für diesen Zweck geschaffenen Ordensschulen und Erziehungsanstalten kommt, die Entscheidung für gerade das Ordenspriestertum und diesen speziellen Orden zuweilen doch mehr durch die äußeren Gegebenheiten und die Erziehung als durch die innere Anlage und Entwicklung herbeigeführt wird. Diese psychologische Gegebenheit bewirkt aber, daß die Angleichung im menschlichen Typ, in der Lebensform und Arbeitsweise, die wir zwischen Welt- und Ordensklerus und zwischen den einzelnen Orden doch wohl wahrnehmen können, sich verstärken wird. Das Mönchtum und der Ordensstand sind aber in ihrem Ursprung nicht eine Sache der Priester, des Klerus, gewesen, sondern gerade der Laien. Laien waren die alten Mönche, aus denen dann die klösterliche Familie des heiligen Benedikt hervorging. Ein Laie St. Franziskus von Assisi und eine Laienbewegung die franziskanische Armutsbewegung. Ja, auch der heilige Ignatius von Loyola war Laie und dachte noch nicht an das Priestertum, als in Loyola und Manresa seine innere Gestalt wurde und zugleich der Plan seiner „Compagnia“ entstand. Erst die Erkenntnis, daß sein Ziel, die Nachfolge Christi im Apostolat, ihm tatsächlich nur als Priester so möglich sei, wie er es wünschte, bewog ihn, Theologie zu studieren und Priester zu werden. Als sich die „Gesellschaft Jesu“ auf dem Montmartre durch die ersten Gelübde konstituierte, war erst einer der Gefährten, Petrus Faber, Priester. Nicht die Teilnahme an der Hierarchie, am sakramentalen

Priestertum, das in seiner Fülle dem Bischof innewohnt, gibt dem Ordensstand und dem Ordensmann seine eigentliche Prägung, sondern die Idee der Nachfolge Christi in Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam in einer Gemeinschaft gleichgesinnter Menschen, wobei diese Nachfolge Christi ihre Form in einem beschaulichen Leben des Gebetes oder der apostolischen Arbeit oder einer Verbindung von beidem finden kann. Ja, die in der Kirchengeschichte ohne Zweifel immer wieder vorhandene Spannung und gewisse Gegensätzlichkeit zwischen dem Weltpriestertum mit seiner diözesanen und pfarrlichen Ordnung und den Orden ist im Grunde genommen eine Folge und, allerdings verdeckte, Offenbarung der Spannung und Polarität, die in der Kirche zwischen Laien und Priester, zwischen allgemeinem und sakramentalem Priestertum vorhanden ist, eine Spannung und Polarität, die vom Gründer der Kirche offenbar gewollt und von seinem Geist, dem Heiligen Geist, mitbenutzt wird, um diese Kirche vor dem Erstarren zu bewahren.

Auch die befriedigend große Zahl junger Menschen, die den Stand des Ordenspriesters erwählen, kann also nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß die innere Aufgeschlossenheit und das Verständnis der Jugend für den Ordensstand im Abnehmen ist. Geradezu brennend aber wird unsere Frage: „Erlöschen die Ordensberufe?“ wenn wir die weiblichen Orden betrachten und bei den männlichen die Laienbrüder. So brennend, daß es wirklich an der Zeit ist, daß sich Priester und Laien, Eltern und Erzieher, die Jugend, die Orden selber und die verantwortlichen Stellen der Kirche damit beschäftigen. Auch jene, die geneigt sind, mit einem Achselzucken zu erklären: „Heutzutage geht man doch nicht mehr ins Kloster“, können nicht an der folgenschweren Auswirkung vorbeigehen, die die jetzige Entwicklung schon in zehn oder zwanzig Jahren für die Kirche in Deutschland besonders auf sozial-caritativem Gebiet haben könnte. Man mache sich klar, was es bedeutet, wenn die Generaloberin einer großen Genossenschaft erklärt, sie würde auf einen Schlag dreihundert Kandidatinnen brauchen, wenn sie nur die Anstalten aufrechterhalten wolle, die die Genossenschaft noch betreut, sie habe aber nur zwanzig Kandidatinnen! Man bedenke, daß das Durchschnittsalter in manchen Frauenklöstern fünfzig Jahre beträgt! Was geschieht, wenn die zahlreichen aus dem Osten vertriebenen und nach West- und Süddeutschland zugezogenen Schwestern wieder in ihre Heimat zurückkehren oder aber dieser von außen her kommende Zuwachs in einigen zwanzig Jahren gleichsam aufgesogen sein wird?

Diese Lage war Gegenstand einer Besprechung des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes. Einem Referat von Dr. Becker, dessen Inhalt in der Herder-Korrespondenz vom Februar 1950 wiedergegeben ist, entnehmen wir folgende Angaben:

„Die Entwicklung des Nachwuchses in den Nachkriegsjahren 1945 bis 1949 entspricht bei weitem nicht den Erwartungen, die nach dem ungeheuren Zusammenbruch, nach all den körperlichen und seelischen Erschütterungen der Menschen gehegt wurden, vor allem entspricht er nicht dem großen Bedarf an Schwestern, der auf allen Gebieten caritativer Fürsorge besteht. Im Durchschnitt aller Mutterhäuser erreicht bis zum heutigen Tag die Nachwuchszahl knapp die Hälfte des Vorkriegsnachwuchses. Dabei wird diese Durchschnitts-

zahl von einer Vielzahl von Schwesterngenossenschaften nicht einmal erreicht und nur von wenigen Schwesterngemeinschaften übertroffen. Aus den Nachwuchszahlen der Mutterhäuser insgesamt ergibt sich zahlenmäßig von selbst, daß unsere Mutterhäuser ihre früheren Gesamtmitgliederzahlen im ganzen nicht mehr aufrechterhalten können. Überbeanspruchung und Überlastung in all den furchtbaren Kriegs- und Nachkriegsjahren, Fliegerangriffe, Evakuierungen und Ausweisungen haben bei unseren Schwestern zu Krankheits- und Sterblichkeitsziffern geführt, die weit über dem Durchschnitt der Zivilbevölkerung liegen. Die Neuzugänge wiegen seit Jahren die Abgänge an Vollschwestern durch Tod und Austritt nicht mehr auf. Fünfzig größere Mutterhäuser zählten am 1. 9. 1939 insgesamt 55 169 vollberechtigte Schwestern, am 1. 9. 1949 war die Zahl der vollberechtigten Schwestern dieser Mutterhäuser auf 50 735 gesunken... Infolge Schwesternmangels wurden in der Zeit von 1939 bis 1949, hauptsächlich seit 1945, 280 Anstalten und Einrichtungen mit insgesamt 1651 Schwestern aufgegeben. Diese Anstalten und Einrichtungen gingen durch den Entzug der Schwestern nur in den wenigsten Fällen vollständig ein; sie wurden durchweg von anderen Schwesternschaften, die Schwestern in kriegszerstörten Häusern freibekommen haben, durch jüngere Schwesternschaften mit besserem Nachwuchs, vor allem durch ostvertriebene Flüchtlingsschwestern übernommen... Viel bedenklicher und gefährlicher noch ist die außerordentliche Verminderung der Schwesternkräfte in den caritativen Anstalten, insbesondere in den Gemeindepflegestationen, die fast in allen Diözesen Deutschlands zu beobachten ist... Der Rückgang des Ordensnachwuchses bewirkte naturgemäß auch einen Rückgang der fachlichen Ausbildung für die Aufgaben der Krankenpflege und vor allem der Kinder- und Erziehungsfürsorge. Während sich in den früheren Jahren, vor dem Kriege annähernd 3000 junge Schwestern jährlich in fachlicher Ausbildung befanden, sind in den letzten Jahren insgesamt nur 5090 junge Schwestern in der Krankenpflege und 565 Schwestern als Kindergärtnerinnen ausgebildet worden... Manche Krankenpflegeschulen und Kindergärtnerinnen-seminare für Ordensschwestern werden heute nur von ein bis zwei Ordensschwestern und in der Mehrzahl von Laienkräften besucht.“

Diese Sorgen des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes gehen wahrhaftig alle Katholiken an. Wenn der zitierte Bericht sagt, daß die meisten der von Schwestern aufgegebenen Anstalten und Posten von anderen Kräften übernommen werden konnten, so sind die Schwierigkeiten damit nicht beseitigt; denn abgesehen davon, daß es keine Arbeitskräfte gibt, die so billig arbeiten wie unsere Ordensschwestern, wird der Charakter der Anstalten verändert, wenn die Arbeiten und Posten mehr und mehr an bezahlte, angestellte Kräfte übergehen. Man brauchte im Kriege nur unsere Landser zu fragen, die schwerverwundet monatelang in Lazaretten lagen, welche Pflege die beste und aufopferndste war und wo sie die beste Verpflegung bekamen. Der einfache, nicht durch Überkritik und Empfindlichkeit angekränkelte Mann spürte sofort, was die Pflege und Fürsorge der Ordensschwestern für ihn bedeutete.

Am bedenklichsten aber wird unsere Frage, wenn wir auf die „Laienbrüder“ schauen. Hier kann man wahrhaftig schon von einem Erlöschen der Berufe reden. Ich habe in den letzten Jahren ziemlich viele Jugendlichen, Exerzitien für junge Menschen usw. geben und dabei in eine ganze Anzahl junger Herzen hineinschauen dürfen. Am ehesten wird bei diesen Gelegenheiten mit dem Jugendseelsorger der etwaige Priester- oder Ordensberuf besprochen. Es ist tröstlich, daß bei einer erheblichen Anzahl junger Menschen der Gedanke an den Priesterberuf da ist und reift. Aber an den Fingern einer Hand kann ich die zählen, die sich für

den Beruf des Laienbruders interessierten. Hinzu kommt, daß aus dieser Gliederung des Ordensstandes in den vergangenen Jahren die meisten Austritte erfolgten. Und doch war, wie gesagt, der Ordensstand ursprünglich eine Sache der Laien und müßte also eigentlich im „Laienbruder“ seine reinste Ausprägung finden.

II. Die Ursachen auf seiten der Jugend

Wenn wir nach den Ursachen auf seiten der Jugend fragen, so ist damit noch nicht etwa sogleich an eine moralische Schuld oder ein schuldhaftes Versäumnis gedacht. Jugend ist ja von der vorhergehenden Generation, der Umwelt und der Zeit abhängig. Und was die Jugendseelsorge angeht, so ist sie von allen Sparten der Seelsorge die schwierigste; sie muß sozusagen stets einen Krieg nach mehreren Fronten zugleich führen.

Die Hinwendung zur Natur und zur Natürlichkeit, die in der Jugendbewegung einen starken Ausdruck fand und in ihrer Gefolgschaft und ihrem Erbe auch die katholische Jugend weithin prägte, hat es auf katholischer Seite bisweilen übersehen lassen, daß der Begriff „Natur“ keineswegs eindeutig ist. „Natur“ kann die tatsächlich gegebene, konkrete Natur meinen, und diese ist durch die Erbsünde verwundet und mit den Folgen belastet; „Natur“ kann die von Gott ursprünglich geplante und sogleich auf die Gnade hinbezogene Ordnung des Menschenwesens meinen; so aber ist sie nur von der Offenbarung her erkennbar. Wenn wir „Natur“ nicht im Lichte des biblischen Schöpfungsberichtes; im Zeichen des Kreuzes und im Glauben an die erst kommende Auferstehung des Fleisches sehen, sondern im „rein Natürlichen“ stecken bleiben, dann können wir freilich einen Beruf zu Ehelosigkeit, Armut und Gehorsam nicht verstehen. Die Gefahr eines solchen Naturalismus wurde und wird aber nicht immer genug bedacht.

Der Zug zur Freiheit und Ungebundenheit, der ausgesprochene Neoliberalismus unserer Nachkriegsperiode, wenigstens westlich des Eisernen Vorhangs, hindert den größten Teil der Jugend, sich irgendwie, etwa in der Katholischen Jugend, organisatorisch zu binden. Es sind nur 28 Prozent der deutschen Jugend organisiert. Da schreckt man natürlich erst recht vor einem Leben in strengster Einordnung in eine Gemeinschaft zurück. So sehen wir nicht wenige junge Menschen, die früher wohl das Kloster erwählt hätten, jetzt nach einem freieren und ungebundeneren Lebensstand, etwa im Dienste der Caritas oder Seelsorge, streben. Der „demokratische“ Zug der heutigen Menschheit will eine Über- und Unterordnung in der menschlichen Gesellschaft nur schwer anerkennen. So wie es im weltlichen Bereich kaum noch junge Menschen gibt, die aus innerer Bereitschaft und freiem Entschluß einen dienenden Beruf erwählen — man denke etwa an die große Schwierigkeit, trotz der Arbeitslosigkeit zahlloser weiblicher Jugend, eine Hausangestellte zu finden —, so haben nur noch wenige die Demut, sich als „Laienbrüder“ oder „Laienschwestern“ unterzuordnen und mit der Rolle der Martha zufrieden zu sein.

Bei dem vertieften Verständnis für die Liturgie, bei dem so berechtigten und zu begrüßenden Streben nach Stilletheit in der Form des Betens

und des religiösen Lebens überhaupt, ist die Jugend, deren Eigenart es ist, zunächst mit den Sinnen zu leben, in Gefahr, im Äußeren stecken zu bleiben. Das Meßopfer ist ja nicht eine wunderbare Feierstunde in den Formen der späten Antike, sondern vor allem Teilnahme an dem schrecklichen Geschehen von Golgotha und Anbruch der Vollendung, die unser ganzes Sein umschmelzen wird. Der Benediktiner, der die Liturgie so würdig feiert und sein Leben so stark nach ihr formt, weiß es am besten, daß die bloße Freude an der Schönheit der Form noch nicht ausreicht für einen Ordensberuf, der standhalten muß in der Langweile ständiger Wiederholung und im Grau des Alltags.

Ein tieferes Verständnis des Ehestandes und des Ehesakramentes, die Erkenntnis, daß dies „Geheimnis in Bezug auf Christus und die Kirche groß“ ist, daß die Familie notwendiges Glied am mystischen Leib Christi ist, diese Erkenntnis und wachsende Einsicht ist eine erfreuliche und begrüßenswerte Erscheinung im deutschen Katholizismus. Wie wir Menschen aber nun einmal sind, fällt es uns schwer, die rechte Mitte einzuhalten. So hat man vor lauter Erziehung zu Ehe und Familie die anderen Stände wohl ein wenig vergessen. Wie nun aber „der Glaube vom Hören“ kommt, so auch das Leben nach dem Glauben in der konkreten Entscheidung von der Lenkung und Weisung derer, die irgendwie das Hirtenamt des Herrn in der Kirche darstellen. Wie wir in der Verkündigung des Glaubens das ganze Credo im Auge haben müssen, so bei der Führung und Erziehung der Jugend alle Stände der Kirche. Wir haben die heilige Aufgabe, alle Worte und Mahnungen des Herrn den jungen Menschen weiterzugeben und immer wieder zu sagen, — auch: „Gehe hin, verkaufe alles, was du hast . . . und dann folge mir nach“, oder „Es gibt solche, die ehelos sind um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, der fasse es.“ Wir dürfen die Lehre des hl. Paulus im 7. Kapitel des 1. Korintherbriefes nicht unterschlagen. Wir müssen in dem klaren Strom der kirchlichen Überlieferung von den Vätern her stehen. Der hl. Ignatius faßt ihn in seinem Exerzitienbüchlein mit den Worten zusammen: „Man lobe sehr die geistlichen Orden, die Jungfräulichkeit und die Enthaltensamkeit, die Ehe hingegen nicht so sehr wie irgend einen der genannten Stände.“

Dies sagt Ignatius nicht etwa aus Geringschätzung der Ehe, sondern weil er weiß, daß die menschliche Natur ja sowieso mit ganzer Kraft zu dieser Erfüllung hindrängt und daß es daher notwendig ist, immer wieder auch auf die anderen Möglichkeiten der Nachfolge Christi, die nur aus der Offenbarung her zu verstehen sind und das natürliche Fassungsvermögen übersteigen, hinzuweisen. Es scheint aber heute zuweilen das genau umgekehrte Verfahren angewandt zu werden. Warum macht man junge Menschen, die sich für den Ordensstand interessieren, auf alle konkreten Schwierigkeiten, auf Versager und Mißbildungen deutlich aufmerksam, dagegen nicht auf die nicht minder großen Schwierigkeiten des Ehe- und Familienlebens, auf die nicht minder zahlreichen Versager und Mißbildungen in christlichen Ehen? Ähnliches gilt übrigens allmählich auch vom Priesterberuf. Auf dem Bundestag der Neudeutschen in Fulda 1949 sagte Dr. O. B. Roegele, ein Laie, in einem Referat: „Zuweilen beschleicht

mich das Gefühl, daß eine etwas einseitige Erziehung zur Familie, zur Ehe droht. Wir wollen nicht vergessen, daß es für jeden Jungen eine unvorstellbar große Gnade bedeutet, zum Priester berufen zu sein.“ Ein in größerem Rahmen wirkender Jugendseelsorger stellte vor kurzem fest: „Man redet so viel vom allgemeinen Priestertum und seiner Größe, daß das besondere Priestertum fast vergessen wird.“

Wenn wir nach weiteren Gründen bei der Jugend forschen, dann stehen wir vor jener Abnahme der religiösen Substanz, der immer unverhüllteren reinen Diesseitigkeit, die die ganze Menschheit des Abendlandes bedroht und gegen die die katholische Jugendbewegung, Jugendführung und Jugendseelsorge anzukämpfen sich verzweifelt bemüht. Das Gefälle dieser Abwärtsbewegung ist so stark und von der großen Gegenbewegung, auf die wir warten, immer noch so wenig zu spüren, daß die Dämme, die wir errichten, immer wieder eingerissen werden. Die Süchtigkeit der gesamten Jugend — Genußsucht, Schausucht, Erotik — verschont auch die Reihen unsere christlichen Jugend nicht. Auf dem Tanzboden werden unter anderen Dingen auch zahllose Ordensberufe zertreten, ehe sie überhaupt aufkeimen können. Die verfrühte und immer hemmungslosere Begegnung der Geschlechter, das verfrühte Aufbrechen des Sexualtriebes in seiner vollen Stärke überschwemmt die jungen Seelen derart, daß von einer inneren Freiheit und somit der Möglichkeit überhaupt zu einer Wahl des Lebensstandes gar nicht mehr die Rede sein kann. Nach einem kurzen Ansteigen der Religiosität im Jahre 1945/46 geht nun die Abnahme weiter. Wie viele Kinder und Jugendliche gehen auch werktags einmal in die hl. Messe? Welche Familien erziehen dazu? Wie viele Jugendliche kennen noch die Gesetze des Rosenkranzes? Die häufige Kommunion — wenn auch zugegeben sei, daß man vor zwanzig Jahren zu sehr auf die bloße Zahl und Häufigkeit des Sakramentenempfanges gesehen hat — ist bei der Jugend selten. Ordensberufe wachsen aber normalerweise nur in einer Atmosphäre warmer Frömmigkeit.

III. Die Ursachen auf seiten der Orden

Wir haben die Ursachen für die Abnahme der Ordensberufe auf seiten der Jugend betrachtet. Es wäre aber ungerecht zu behaupten, daß hier allein die Schuld liege. Irgendwo wurde ein Kreis junger Menschen, die zum größten Teil mit Schwestern zusammenarbeiteten und von denen sich sicher ein großer Prozentsatz mit der Frage des eigenen Klosterberufes beschäftigte oder beschäftigt hatte, befragt, ob die Orden und Genossenschaften in ihrer heutigen Gestalt noch eine Zukunft hätten. Die Antwort war verneinend. Ein Religionslehrer kam im Unterricht bei den Schülerinnen einer Klosterschule auf das Ordensleben zu sprechen. Als sehr konkrete Einwände vorgebracht wurden, forderte er auf, sich einmal ganz offen und streng vertraulich auszusprechen. Er war über das Ergebnis dieser Aussprache und die zutage tretende Abneigung der Schülerinnen gegen ihre klösterlichen Lehrerinnen entsetzt. Wenn junge Menschen, bei denen der Seelenführer eine echte Neigung und Eignung zum Ordensstand feststellen kann, sich bei der konkreten Begegnung mit

dem Ordensleben enttäuscht abwenden, einen „weltlichen“ Beruf ergreifen und sich hier durchaus als Christen bewähren, so stimmt das doch nachdenklich. Ziehen wir jugendliche Neigung zur Kritik und jugendlichen Überschwang ab, dann bleiben doch noch genug Bedenken, die die Jugend erhebt, denen sachliche Berechtigung nicht abzusprechen ist.

Da müssen wir zunächst fragen, ob nicht heute für die jungen Menschen öfters eine physische Unmöglichkeit vorliegt, die Forderungen des Ordenslebens zu erfüllen. Nicht etwa eine physische Unmöglichkeit für viele in ihrem gesundheitlichen Zustand geschwächte, sondern für die normalen, durchschnittlich gesunden jungen Menschen. In dem Referat von Dr. Becker wurde oben zitiert: „Überbeanspruchung und Überlastung in all den furchtbaren Kriegs- und Nachkriegsjahren, Fliegerangriffe, Evakuierungen und Ausweisungen haben bei unseren Schwestern zu Krankheits- und Sterblichkeitsziffern geführt, die weit über dem Durchschnitt der Zivilbevölkerung liegen.“ Aber der Durchschnitt dieser Zivilbevölkerung hat doch die gleichen Fliegerangriffe, Evakuierungen und Ausweisungen mitgemacht, wurde gleichfalls überbeansprucht und überbelastet! War nicht schon vor dem Kriege die Krankheits- und Sterblichkeitsziffer bei unseren Schwestern anormal hoch? Ein langjähriger Spiritual in einer Schwesterngenossenschaft meint, daß unsere sogenannten „tätigen“ Genossenschaften in Wirklichkeit keine tätigen seien, sondern den Versuch machten, gleichzeitig beschauliche Orden zu sein. Wenn zu einer vollen und mehr als vollen Arbeitsleistung als Krankenpflegerin etwa vier Stunden Gebetsübungen im Laufe des Tages kommen, dürfte das für den durchschnittlichen Gesundheitszustand unserer Tage zu viel sein. Eine frühere Generation hat sich leichter über den Konflikt der Pflichten, in den sie so leicht hineingeriet, hinweggesetzt und hat sich etwa mit der hl. Theresia vom Jesuskinde über die Schläfrigkeit beim Beten mit dem Gedanken getröstet, daß Gott auch seine schlafenden Kinder liebe. Der heutige Mensch kann mit dem Gefühl, den Anforderungen seines Berufes nicht recht gewachsen zu sein, schwerer fertig werden.

Damit kommen wir zweitens zu einer zwar nicht physischen, aber vielleicht moralischen Unmöglichkeit für die Jugend manchen Formen des Ordenslebens gegenüber. Wenn wir in unserer Zeit eine Angleichung der Bildung und der Lebensform der verschiedenen Bevölkerungsschichten sehen, wenn die religiöse Bildung — trotz des allgemeinen Verlustes an religiöser Substanz oder Frömmigkeit — gerade der Kreise, die für den Ordensberuf in Frage kommen, gestiegen ist, dann wird z. B. die Scheidung in Laien- und Ordensschwestern oder Lehrschwestern schwierig. Wenn es in einer Ordensregel heißt, die Laienbrüder sollten nicht Lesen und Schreiben lernen, so sind da Bildungs- und Schichtungsverhältnisse vorausgesetzt, die heute nicht mehr vorhanden sind. Die Besten unserer Jungmänner und Mädchen — und der Ordensnachwuchs soll aus den Besten kommen — werden in der katholischen Jugendarbeit mit Führerposten betraut. Hier bekommen sie Freude an apostolischer Arbeit, hier fühlen sie sich einer umfassenden Gemeinschaft angehörig

und einer großen Aufgabe verpflichtet, hier weitet sich ihr Gesichtskreis. Wir können in unserer Jugendarbeit gar nicht auf diese Mitarbeit junger Menschen verzichten. Ist es aber einem jungen Mann oder einer Jungfrau, die so von der Bewegung und Aufgabe der katholischen Jugend geformt wurden, bei aller Demut und Opferbereitschaft noch möglich, sich ein Leben lang mit einfachen häuslichen Diensten zu begnügen?

Was die Frage der Tracht angeht, möchten wir mit unserem Urteil zurückhalten. Wenn ein bekannter Geschichtsphilosoph und Schriftsteller sagt, es wäre schade, wenn die Trachten unserer Ordensschwestern und Mönche verschwinden würden, sie seien das letzte Stück vom Mittelalter im Bild unseres Volkslebens, so wird sich die Jugend gerade gegen eine solche Begründung ablehnend verhalten; denn sie will eben durchaus nicht ein Stück Mittelalter, ein Museumsstück, sein. Andererseits erleben wir es, daß sich etwa in Diasporagebieten Andersgläubige und Ungläubige schnell an die Tracht von katholischen Schwestern gewöhnen und diese in ihrem Wirken durch die Kleidung nicht behindert sind.

Berechtigt ist der von der Jugend erhobene Vorwurf des Mangels an Stil, den wir nicht selten bei religiösen Genossenschaften finden. Seit langem hat die Jugend sich gegen den Kitsch in der religiösen Kunst, gegen minderwertige Darstellungen, sentimentale Lieder, schwülstige Gebetstexte gewandt. Während wir aber in unserem Volk, und besonders bei der Jugend, weitgehend eine erfreuliche Erneuerung und Vertiefung des religiösen Stilgefühls erleben, stecken manche Genossenschaften anscheinend noch immer in der Tradition des in der religiösen Form so schwachen und unschöpferischen vorigen Jahrhunderts. Und doch haben einst die Orden, angefangen von der herrlichen Romanik der alten Benediktinerabteien über die strenge Form der Cisterzienser bis zum Barock der Jesuiten im 17. Jahrhundert, eine so wunderbare und starke Formkraft bewiesen. Wo ist sie geblieben? Vollgepfropfte Kapellen, billige Gipsheiligenfiguren, seltsame Lourdes- oder Fatimagrotten, Sprechzimmer, die nicht von der Armut — das wäre recht —, sondern von absoluter Geschmacklosigkeit geprägt sind, selbstgedichtete und komponierte Lieder dritter Güte usw. erregen die Spottlust junger Menschen und stoßen in größerem Maße, als viele glauben, ab.

Noch schlimmer ist es, wenn die Stillosigkeit nicht bloß im äußeren Rahmen, sondern im eigentlichen religiösen Leben herrscht. Die liturgische Bewegung hat unsere Jugend weitgehend beeinflußt. Sie weiß, daß das Meßopfer Mittelpunkt alles Betens sein muß. Sie hat Verständnis für die Formen der Liturgie und ihr weises Maß. Wenn sie nun in klösterlichen Gemeinschaften sieht, daß etwa die hl. Kommunion in der Regel vor der Messe empfangen wird, um die Betrachtungszeit nicht abzukürzen, wenn sie ein gemeinsames Gebet hört, bei dem allerlei Anrufungen, Anmutungen und Meinungen in typisch femininer Weise aneinandergehängt werden, wenn sich die Frömmigkeit vor allem in allerlei kleinen Andachten kundtut, wenn sie ein Chorgebet hört, bei dem in seltsamer Tonlage und unverstandenem Latein rezitiert wird, dann wird sie zweifeln müssen, hier eine Weiterführung und Vertiefung ihres bisherigen religiösen Lebens finden zu können.

Wir kommen nun zum vielleicht wichtigsten Punkt unserer Untersuchung. Wir sagten oben, daß man auf seiten der Jugend zu wenig zwischen „Natur“ und „Natur“ unterscheide. Ja, es wird zuweilen „Natürlichkeit“ mit Sichauleben verwechselt. Dennoch ist die Hinwendung zu Echtheit, Wahrhaftigkeit, Gemeinschaftssinn ein hoher Wert und das Streben zu einem allseitig vollendeten Menschentum, nach wahrer Menschlichkeit, nach Humanität, etwas, was sich zwar nicht in restloser Gleichung mit dem christlichen Ideal deckt, aber in polarer Spannung Voraussetzung rechten Christseins ist. Wo der moderne Mensch Fragwürdigkeiten im Menschlichen entdeckt, will er auch nicht an die Echtheit der religiösen Haltung glauben. Den Einwänden gegen das Ordensleben, den Vorwürfen, die die Jugend gegen diese oder jene klösterliche Gemeinschaft erhebt, ihren Zweifeln am Sinn und der Berechtigung dieses ganzen Standes liegen nun zumeist Beobachtungen zugrunde, die an der menschlichen Echtheit und Kraft von Ordensleuten oder ganzen Ordensgemeinschaften irre werden ließen. Wenn etwa junge Menschen bei Ordensleuten Unehrlichkeit, ja Lügen, bemerken, Uneinigkeit untereinander, Eifersucht, Mangel an Güte und Verstehen, dann fühlen sie sich abgestoßen. Es kommt gar nicht selten vor, daß Angestellte eines Klosters unsozial behandelt werden, daß man kein Verständnis dafür hat, daß diese Angestellten keine Ordensmitglieder sind, ihr Recht auf freie Zeit haben, daß sie etwa einer Jugendgruppe angehören und für die Teilnahme am Jugendleben der Pfarrei frei bekommen sollen. Für die Heimatvertriebenen und Obdachlosen fand man bei denen, die sich doch der „Barmherzigkeit“ verschrieben haben, nicht immer tatkräftige Hilfsbereitschaft. Vom geistlichen Direktor einer großen Schwesterngenossenschaft wurde vor kurzem unter dem Titel „Um den Kloster Nachwuchs“ eine Frage an die Ordensoberen gerichtet. Möge der Verfasser gestatten, aus seiner halb geheimen Anfrage folgende Sätze zu zitieren: „Die gottgegebene Ordnung der Werte wird . . . bisweilen geradezu auf den Kopf gestellt. Ein Seelsorger meint, es herrsche allzu oft folgende streng befolgte Reihenfolge: Die Schwester ist zuerst Nonne ihrer Genossenschaft, dann gottgeweihte Jungfrau, dann Christin und zuletzt auch noch Mensch; erst komme die Regel, dann die Jungfräulichkeit, dann die Kirchengebote, hernach die Gottesgebote und zuletzt das Naturgesetz. Das ist genau die umgekehrte Ordnung.“ Hier liegen Mißverständnisse der christlichen Vollkommenheit und vor allem Mängel in der Erziehung vor. Man meint sogenannte und mißverstandene rein „übernatürliche“ Tugenden auf ein menschliches Nichts aufpflanzen zu können. Und doch hat z. B. Jungfräulichkeit nur ihren Sinn auf dem Boden einer warmen und echten menschlichen Güte; der Gehorsam muß seine Ergänzung und Begrenzung in der Freiheit und Würde des Einzelnen finden, Opferbereitschaft ist nicht die einzige christliche Tugend, neben ihr stehen ebenso die Freude am Schaffen für das Gottesreich, die christliche Kühnheit und das Sichgeborgenefühlen in der Gemeinschaft. Der Mangel in der religiösen Erziehung wirkt sich dann um so verhängnisvoller aus, wenn die Auswahl der Anwärter und Anwärterinnen nicht sorgsam genug ist und nicht für eine gute Allgemeinbildung Sorge getragen wird. Dann

kann sich ein völlig falsches Standesbewußtsein oder besser ein Standesdünkel entwickeln.

So kommen wir zum letzten Bedenken, das wir mit Vorbehalt und Vorsicht vorbringen möchten, das wir aber um der Wahrheit willen vorbringen müssen, denn es wird von der Jugend und von erfahrenen Seelsorgern erhoben: Es gibt zuviele Mitglieder des Ordensstandes und zuviele Niederlassungen, wo es am wahren Geist der Gottes- und Nächstenliebe, am wirklichen Streben nach Vollkommenheit fehlt. Wenn man vergißt, daß in der Bergpredigt vom Herrn selber der Weg seiner Nachfolge vorgezeichnet ist, dann tritt an Stelle wahren Lebens Formalismus und Äußerlichkeit. Wenn wir nun diese ernststen Bedenken, gleichsam im Namen der Jugend, hier niederschreiben und wenn wir sie lesen, dann wollen wir dabei nicht vergessen, daß wir selber alle, Priester und Laien, Christen im Kloster und in der Welt, jung und alt, ja häufig gerade die Jugend, dauernd in der Gefahr eines solchen formalen und gewohnheitsmäßigen Christentums sind. Wo junge Menschen Ordensleuten und Gemeinschaften begegnen, die ganz vom Geiste der Nachfolge Christi erfüllt sind und dabei ein echtes, volles Menschentum in das Streben nach Vollkommenheit hineinnehmen, da erwachsen auch heute noch Ordensberufe.

IV. Aufgaben

Was können und sollen alle Interessierten — und das sind wir doch alle, wo es um ein so wichtiges Anliegen der Kirche geht — was sollen wir tun? Die Jugend selber? Auf der Hauptversammlung des Bundes Deutscher Katholischer Jugend (BDKJ) im Februar dieses Jahres wurde das Jahr 1950 ein „Jahr der Verinnerlichung“ genannt. Damit zeigt die Führung der Katholischen Deutschen Jugend den Weg, der auch zu zahlreicheren Ordensberufen führen kann: Streben nach Verinnerlichung, nach dem Wesentlichen, nach religiöser Tiefe, Mut zu Forderungen. Sodann möge die Jugend die Mahnung des Heiligen Vaters in seinem Brief vom Oktober 1948 beherzigen, daß es den Jugendgemeinschaften eine Ehre und Aufgabe sein müsse, dem Priester- und Ordensstand Nachwuchs zu stellen.

Die Orden? Das Streben nach wahrer Erfüllung ihres Berufes und Standes in Armut, Keuschheit, Gehorsam, nach wirklicher Nachfolge Christi in Gottes- und Nächstenliebe muß immer wieder heiligste Aufgabe des einzelnen Ordensmitgliedes sowohl als auch der Ordensgemeinschaften sein. Darüber hinaus wird es von Segen sein, wenn die Ordensgenossenschaften und möglichst viele Ordensleute sich für die Jugend und Jugendseelsorge interessieren und sie unterstützen. Da gibt es viele Möglichkeiten. Es können Jugendseelsorger und Helfer zur Verfügung gestellt werden. Es können durch Bereitstellen von Räumen, Lagerplätzen und Hilfskräften, Jugendexerzitien, Freizeiten, Gruppenabende, Ferienlager usw. ermöglicht werden. Gerade hier können Ordensgemeinschaften zeigen, daß sie nicht im Formalen stecken bleiben, daß sie die unvermeidliche Störung ihrer Ordnung, zeitweise Unruhe und vielleicht auch manchen Ärger um des Gottesreiches willen in echt christlicher Geduld

ertragen. Manche Gemeinschaften und Häuser, die sich großzügig in den Dienst der Jugendsache stellten und auch finanzielle Opfer dabei auf sich nahmen, haben dann auch in gutem Nachwuchs den Lohn für diese Bereitschaft erhalten, wenn dies natürlich auch nicht der erste Beweggrund zur Mitarbeit an der Jugend sein darf.

Seit langem endlich sehen wir Versuche, neue, zeitgemäße Formen des Ordenslebens zu entwickeln. Man verzichtet etwa auf die Tracht und die Anrede „Schwester“. Man versucht losere Formen der Bindung an die Gemeinschaft. Anderes ist mehr erst als Idee denn als konkreter Versuch vorhanden. Wie sehr die Kirche solche der Zeit entsprechende Neubildungen fördert und in ihnen offenbar das Wirken des Heiligen Geistes erkennt, beweist die Apostolische Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ Pius' XII. vom 2. Februar 1947. Eine neue Form des Strebens nach Vollkommenheit erhält dort unter dem Namen „Weltliche Institute“ eine rechtliche Grundlage und eine bestimmte Gestalt. Jene Gemeinschaften eben, in denen sich Menschen zusammenfinden, „die nicht nur vom Verlangen nach persönlicher Vollkommenheit brennen, sondern einem besonderen Ruf Gottes folgen, wenn sie in der Welt bleiben und hier hervorragende neue Formen von Genossenschaften finden, die den Erfordernissen der Zeit genau entsprechen und in denen sie ein Leben führen wollen, das mit der Erlangung der christlichen Vollkommenheit durchaus vereinbar ist“. In einem ein Jahr später erlassenen Motuproprio über die Belobigung und Bestätigung „weltlicher Institute“ schreibt Pius XII., . . . es solle ständig jener Umstand Berücksichtigung finden, daß die eigene und besondere Art der Institute, nämlich das weltliche Element, das ihren wesentlichen Existenzgrund ausmacht, in allen Dingen hervorleuchten muß. An dem restlosen Bekenntnis zur christlichen Vollkommenheit, das wohlbegründet auf den evangelischen Räten ruht und das den Wesenskern des Ordenslebens verwirklicht, ist nichts abzustreichen. Die Vollkommenheit ist indes inmitten der Welt zu üben und zu bekennen: Sie muß mithin folgerichtig an das Leben in der Welt in allen Dingen angepaßt und mit ihnen in Einklang gebracht werden, die erlaubt und mit den Pflichten und Aufgaben dieser Vollkommenheit vereinbar sind.“ Wenn die höchste kirchliche Autorität sich heutiger Bestrebungen um eine zeitgemäße und für die Kirche in ihrer Lage notwendige Form der Nachfolge Christi nach den evangelischen Räten in solcher Weise annimmt und sie gutheißt, dann dürfen wir wohl auf eine bedeutsame und segensreiche Entwicklung hoffen.

Der mystische Leib Christi kann nur dann gesund und kräftig zum vollen Mannesalter der Endzeit heranreifen, wenn alle seine Glieder stark und wohlgeübt sind: Priester und Laien, Eheleute und Jungfräuliche, Welt- und Ordensstand. Darum gilt es, alles zu tun, um in der Kirche das Verständnis der Stände füreinander zu fördern, ihre innere Verbindung zu stärken und ihre gegenseitige Liebe zu vertiefen. Wie aus christlichen Ehen und Familien, die sich tapfer unter das Kreuz ihres Standes stellen, sozusagen von selbst Priester- und Ordensberufe hervorgehen, so wird vom Beispiel und Opfer der Ordensleute Gnade auf unsere Familien überströmen.

Die Sozialphilosophie Gabriel Marcells

Von Professor Dr. Joseph Lenz, Trier

Während „Es“ und „Er“ als abwesend (als nicht existierend) behandelt werden, schließen „Ich“ und „Du“ immer Anwesenheit, Existenz ein. Zum Wesen des Ich und des Du gehört das Existieren (EA 151). Die Gemeinschaft personeller Existenzen wird erfahren in den freien Akten der Liebe, Verfügbarkeit, Verpflichtung und Treue.

Selbstschöpfung des Ich

„Was bin ich?“ Je mehr ich im Handeln aufgehe, desto weniger stelle ich diese Frage. Sie setzt eine gewisse Loslösung meines Ich von seinem Tun, seiner Teilnahme an der Welt und seinem Leben voraus. Mein Leben kann für mich Gegenstand der Beurteilung sein. „Mein Leben ist etwas, das ich abschätzen kann. Eine zentrale Gegebenheit. Aber was bin ich, der ich abschätze?“ (EA 158f.). Mit dieser Frage ist zugleich die andere aufgeworfen, welche Befähigung ich oder ein anderer zur Lösung der Frage habe. Deshalb muß jede von mir oder einem andern kommende Antwort in Zweifel gezogen werden (EA 180f.).

Wie ich aus dem Universum nicht herauskann, um es objektiv zu erkennen, ebensowenig aus mir selbst, um meine Entstehung zu erforschen (EA 23). Das Ich ist nicht mein Körper, meine Hände oder mein Gehirn, sondern ist ganzheitliche Gegenwart angesichts eines andern (HV 16). Für die Ichwerdung ist die „Gegenwart“ (présence), nicht bloß das „Dasein“ (être là) eines andern wesentlich (HV 18). Nur unter sozialen Bedingungen gibt es Ich-Bewußtsein und Existenz (HV 22). „Das Ich existiert nur, sofern es sich als für einen andern selend behandelt, durch Bezug auf einen andern, folglich in dem Maße, wie es sich selbst übersteigt.“ Ebenso: „Die Existenz kann den andern nur zugesprochen werden, sofern sie andere sind, und ich kann mich selbst nur existierend denken, sofern ich mich als nicht-die-andern vorstelle“ (EA 151).

Dem Ich-Kult („Egozentrismus“ HV 24) ist entgegenzuhalten: es gibt nichts in mir, was nicht Geschenk ist (HV 23). Es gibt kein präexistierendes Ich als Zentrum einer Welt (HV 25). Das Ich geht nicht meinen Akten voraus, sondern der Akt ist konstitutiv für das Ich. „Je me produis“, „je me mets en avant“, ich erzeuge mich, entwerfe mich in die Zukunft (HV 17). „Der Akt, der das Ich setzt, oder genauer, durch den das Ich sich setzt, ist stets mit sich identisch“ (HV 15). „Die Person schafft sich“ (HV 31). Sie ist kein Objekt, das da ist; sie realisiert sich nur, indem sie sich ständig übersteigend, in einem bestimmten Leben sich fortlaufend „inkarniert“ durch Teilnahme an einem unerschöpflichen, überpersönlichen Sein. Ihre Devise ist deshalb nicht das „sum“, sondern „sursum“ (HV 32). Person ist „eine Antwort auf einen Anruf“ (HV 28), vor allem Gottes. Was bin ich? Auf diese Frage ist ohne Widerspruch für mich annehmbar nur ein absolutes Urteil, das mir zugleich innerlicher ist als mein eigenes. Dann aber verwandelt es sich in einen Anruf und ist weiteres Fragen unterdrückt. In dem Maße, wie ich diesen Anruf ins Bewußtsein nehme, anerkenne ich, daß es etwas Anderes als mich gibt, mir innerlicher als ich selbst (EA 181). „Ich bejahe mich als Person in dem Maße, ... wie ich mich als reales Wesen verhalte und an einer realen Gemeinschaft teilnehme.“ (HV 27).

Vom „Er“ zum „Du“

Der moderne Mensch ist so einsam, weil er gleich dem Wissenschaftler im Mitmenschen nur ein „Er“ oder „Es“ sieht, einen Gegenstand, keine Person, die man anspricht und anruft. Erst wenn ich den andern als „Du“ behandle und ergreife, helfe ich ihm zu seinem Wesen, Wesen als „Freiheit“, nicht als „Natur“ verstanden, und wirke ich zu seiner Freiheit mit (EA 154). Wenn ich ihn aber als „Er“ behandle, verkleinere ich ihn zur bloßen Natur, d. h. zum belebten Objekt, das so oder so funktioniert, mache aus ihm einen äußeren Mechanismus für mich, was „sakrilegisch und zerstörend“ ist und ihn seines einzigartigen Wertes beraubt (HV 29). Während er in der Natur mir gleich ist, ist er in der Freiheit und nur in ihr wirklich der Andere.

Erst Liebe schafft Gemeinschaft

Erkenntnis eines Individuums ist nicht trennbar von der Liebe (*amour ou charité*), einem Akt, der den andern als „einzigartige Kreatur“ oder als „Bild Gottes“ konstituiert (HV 29). Solange das Du für mich noch eine Gegebenheit bleibt, bleiben wir in dem Problematischen mit all seinen Ungewißheiten und Zweifeln. Da ist das Du nicht als Du festgehalten (RI 99). Die Ebene des Ich und des Andern (Er) wird erst überstiegen in der Liebe, die auf das Du geht (EA 243). In dem Augenblick, wo eine Kommunikation zwischen mir und dem Andern einsetzt, treten wir in eine andere Welt, wo die Kategorie des Gegebenen überstiegen ist, wo die Transzendenz den Aspekt der Liebe annimmt (RI 99). In der Liebe sieht man den Andern nicht mehr als Gegenstand, über den man urteilt, nicht als Kartei, die auf Fragen antwortet, nicht als Er, über den ich ein allzeit verfügbares Wissen habe, sondern so, wie er ist, als freies Du. Da ordnet sich das Ich einer höheren Realität in mir unter, die „mehr ist als ich selbst“ (EA 244).

„Totale geistige Verfügbarkeit“

„Der Andere als Anderer existiert für mich nur soweit, als ich mich ihm geöffnet habe; geöffnet habe ich mich ihm aber nur soweit, als ich aufhöre, mit mir selber eine Art Kreis zu bilden, in dessen Innerem ich gewissermaßen den Andern oder vielmehr seine Idee beherberge“ (EA 155). Für das Du geöffnet sein, heißt für den Andern verfügbar sein. Zur Person gehört als wesentliches Merkmal diese Verfügbarkeit (*disponibilité* HV 28). „Das verfügbare Wesen ist dasjenige, welches fähig ist, ganz und gar mit mir zu sein (*co-esse*), wenn ich es brauche“, etwa für eine Aussprache. Diese Verfügbarkeit besagt mehr als Aufmerksamkeit schenken, mich anhören oder mir helfen. Das Zuhören des Verfügbaren ist eine Art Schenken, das des Nicht-Verfügbaren eine Art des Sich-Verweigerns. Für den Verfügbaren bin ich ein Dasein, für den Nicht-Verfügbaren ein Objekt, eine Nummer, ein „Fall“ (OG 485). „Das Kennzeichen der daseienden oder verfügbaren Seele ist es gerade, nicht in ‚Fällen‘ zu denken“ (OG 486). „Reine Liebe“ ist „totale geistige Verfügbarkeit“ (OG 485).

Nicht-verfügbar schlechthin sein, heißt, ganz erfüllt sein von sich selbst, nur mit sich selbst beschäftigt. Nicht der Gegenstand, sondern die Art des Beschäftigtseins ist dabei das Entscheidende. Das mit sich selbst seiner Person, seinem Vermögen oder auch seiner eigenen innern Vervollkommenung beschäftigte Wesen ist undurchsichtig, verschlossen, verfestigt. Es ist eine Art „Unruhe“, „Angst der Zeitlichkeit“ (OG 487). Aus dieser Angst entwickelt sich Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung (EA 106). Jeder von uns scheint eine immer härter werdende Kruste des Egoismus alzuwenden, die ihn ein- und gegen die andern abschließt und nur bei seltenen „Begegnungen“ gesprengt

wird. Diese unsere „normale“ Ordnung zeigt sich uns als die Zerrüttung einer wahren Ordnung, sobald wir im ontologischen Mysterium Fuß gefaßt haben, wie es bei der Heiligkeit der Fall ist (OG 486). „Die Geweihtesten sind die Verfügbarsten“ (EA 179). Umgekehrt ist die verfügbare Seele auch die geweihteste, innerlich hingegeben, geschützt vor Verzweiflung und Selbstmord, weil sie weiß, daß sie sich nicht selbst gehört (OG 487).

„Das Sein als Ort der Treue“

Im vollen Sinne des Wortes existiert nur der ganz, der sein Versprechen hält, und der, dem er sich verpflichtet. Das Sein ist eine Beziehung zwischen Ich und Du, ist das Wir und enthüllt sich in der Treue. Es ist der metaphysische Ort, wo die Treue entsteht, wächst und ausläuft. „Das Sein als Ort der Treue — der Ausgang der Ontologie“ (EA 55/56).

Treue ist nicht etwa Anhänglichkeit an abstrakte, nur zu oft tote Grundsätze, deren Befolgung eher Götzendienst und Verrat am Dasein ist (OG 482). Treu ist man immer einem Dasein. Wenn ich mich trotz Wechsel der Gefühle und Situationen durch ein Versprechen für die Zukunft binden kann und gebunden weiß, so deshalb, weil ich nicht mit meiner jeweiligen Verfassung, mit meinem Leben identisch bin, sondern weil es in mir etwas gibt, das die successiven Zustände überdauert und übersteigt, nämlich die Persönlichkeit (EA 76f.). „Indem ich mich durch ein Versprechen binde, habe ich in mir eine innere Hierarchie gesetzt zwischen einem inneren souveränen Prinzip und einem bestimmten Leben, das in seinen Einzelheiten unvorausehbar bleibt, das jenes Prinzip aber sich selbst unterordnet oder noch genauer unter seinem Joch zu halten sich bindet“ (EA 69). Daß ich nicht weiß, wie meine zukünftige Situation ist, und mich trotzdem binde, gibt der Treue ihren Wert und ihr Gewicht (EA 65). Auf dem Boden einer bloßen Werdephilosophie ist Treue unmöglich (EA 62). „Die Treue ist die aktive Anerkennung eines gewissen Bleibenden... sie bezieht sich immer auf ein Dasein (présence) oder auch auf etwas, das in uns und vor uns als Dasein behauptet werden kann und muß, das aber ipso facto ebensogut und sogar vollkommen verkannt, vergessen, entwertet werden kann“ (OG 482). Gemäß einem dreifachen Dasein kann die Treue eine dreifache sein: 1. Treue zu sich selbst (Verpflichtung); 2. Treue zum Andern (Gegenwärtigkeit); 3. Treue zu Gott (Glaube).

Verpflichtung als Treue zu sich selbst

Weil das Ich ein Tun ist, bekommt es seine Beständigkeit erst durch die Treue zu sich selbst oder durch die Verpflichtung (engagement). Manche Verpflichtungen (z. B. die auf politischen Meinungen beruhenden) sind nur bedingt und wandelbar. Es gibt aber auch Verpflichtungen, die ich als transzendent zu allen möglichen Erfahrungen anerkennen muß. So wenn ich einem Wesen Treue gelobe. Es gibt absolute Verpflichtung, die ich durch die Totalität meines Seins auf mich nehme oder wenigstens durch eine Realität in mir, die ich gegenüber der Totalität des Seins nicht verleugnen kann, ohne mich ganz zu verleugnen (EA 63). „Mögliche Verpflichtung gibt es nur für ein Wesen, das sich nicht mit seiner augenblicklichen Situation verwechselt und das diesen Unterschied zwischen sich und seiner Situation anerkennt, das sich folglich gewissermaßen als sein Werden übersteigend setzt, das für sich bürgt“ (EA 57f.). Person sein bedeutet wesentlich, einer gegebenen Situation gegenüberstehen und sich wirksam einsetzen (HV 25). „Ich bejahe mich als Person in dem Maße, wie ich die Verantwortung für mein Tun und Reden vor mir selbst und vor dem Andern übernehme“ (HV 26). Soll meine Verpflichtung nicht Lüge und Verrat sein, dann muß es „Treue sein, nicht mehr

einem Werden, sondern einem Sein, das ich unmöglich von mir unterscheiden kann" (EA 74). Man muß vom Sein selbst ausgehen, letzthin von der Verpflichtung gegen Gott (EA 76).

Echte Treue ist „schöpferisch“

Wir erhalten uns aktiv in der Treue und damit im Dasein. „Die Treue ist die aktiv verewigte Präsenz“, „die Erneuerung der Wohltat der Präsenz“, deren Kraft eine geheimnisvolle Anregung zur Schöpfung ist. Durch die Treue vervielfältigt und vertieft sich auf geheimnisvolle Weise der Widerhall des Daseins im Schoße unserer Dauer. Weil die Treue mein Dasein fortsetzt, ist sie schöpferisch, sie schafft mich (OG 482ff.). Mein echtes, ewiges, den Fluß des Lebens übersteigendes Sein wird so sein, wie ich es frei schaffe. Echte Seinsphilosophie ist zugleich Philosophie der Freiheit (RI 222). Ich bin oder besser, ich werde sein, was ich sein will, was ich zu sein mich verpflichte. „Ein Dasein ist eine gewisse Realität, ein gewisses Einströmen; von uns hängt es ab, ob wir diesem Einströmen gegenüber durchlässig bleiben oder nicht. Die schöpferische Treue besteht darin, sich aktiv im Zustand der Durchlässigkeit (perméabilité) zu erhalten“. Es vollzieht sich da ein geheimnisvoller Austausch zwischen dem freien Akt der Treue und der Gabe des Daseins, durch die ihm geantwortet wird. Dieses „Einströmen“, diese scheinbar widerspruchsvolle Selbstschöpfung will Marcel nicht als Zubringung physischer Kraft verstanden haben, das wäre äußerlich-gegenständlich und problematisch gedacht. Auf der Ebene des Meta-problematischen aber beginnt erst durch die Treue das Sein in mir zu wirken, wird Sein für mich, und das ist Existenz oder Gegenwart (OG 484).

Treue zum Andern bewirkt „magisch“ Mitsein

Wie die Einheit des Ich mit sich selbst, so wird auch die Einheit des Ich mit dem Du endgültig nur gesichert durch die Treue zu ihm. Meine Treue gibt dem Andern sein Dasein als Person. In der Treue ist mir der Andere zwar nicht physisch, aber geistig nahe, und solche Gegenwart bedeutet Dasein für mich. Denken an ein endliches Wesen bewirkt Gemeinschaft mit ihm, ein Mitsein, und das ist Negation von Abwesenheit und Tod (EA 42). „Das ‚An-denken‘ ist also im Grunde magisch“; es geht nicht nur auf ein Bild, sondern mittels des Bildes auf das Sein. Die Treue ist der Ort des Seins (EA 43).

Unsterblichkeit durch Treue

Als schöpferisch beweist sich besonders die Treue einem geliebten Toten gegenüber. Der Geist der Treue verlangt von uns eine ausdrückliche Absage und eine nachdrückliche Verneinung des Todes derer, die wir lieben. Sie allein liegen in der Reichweite unseres geistigen Blickes, ihrer allein können wir uns bemächtigen und sie als Sein wollen. „Ein Sein lieben heißt sagen: du wirst nicht sterben“. „In den Tod eines Wesens einwilligen, heißt gewissermaßen, es dem Tode ausliefern“. Der Geist der Wahrheit und der Treue verbietet eine solche Kapitulation, die Verrat wäre (HV 205). „Wo eine radikale Treue aufrechterhalten wird, da kann das Unvergängliche nicht fehlen, und das kommt auf die Behauptung hinaus, es sei eine Antwort auf die Treue“ (HV 210). Die absolute Treue sagt: „Selbst wenn ich dich nicht mehr berühren und sehen kann, so fühle ich, du bist mit mir; es hieße dich verleugnen, wollte ich dessen nicht sicher sein“ (HV 205). Der Tote ist dann nicht bloß eine Erinnerung oder ein Bild, sondern Existenz (HV 209). Und zwar handelt es sich dabei nicht bloß um eine „subjektive Existenz“, sondern „um eine unendlich geheimnisvollere Realität“ (OG 483f.).

Menschenwürde und Betriebsverfassung

Um die Grundlagen des Mitbestimmungsrechtes

Von Professor Dr. Joseph Höffner, Trier

Verantwortungsbewußte Männer der Wirtschaft, der Politik und der Wissenschaft ringen heute mit der schweren Aufgabe, der Gesamtwirtschaft eine Ordnung zu geben, die der Menschenwürde gerecht wird. Es soll eine Ordnung sein, die nicht nur eine ausreichende Bedarfsdeckung gewährleistet, sondern darüber hinaus jene Werte unangetastet läßt, die Grundlage der christlichen Existenz sind: Freiheit, Wahrheit, Sittlichkeit, Glaube.

Nicht wenige Arbeiter schenken diesen Bemühungen freilich kaum Vertrauen. Sie erklären: Was kümmert uns die Frage nach der großen Rahmenordnung der Wirtschaft? Ob amerikanische Marktwirtschaft oder bolschewistische Kollektivwirtschaft: wir Arbeiter sind in jedem Fall in den zentralgelenkten Mechanismus des Betriebes als Produktionsfaktoren und Blechmarken eingeschaltet.

Dieser gereizte Vorwurf ist ohne Zweifel überspitzt und deshalb falsch; denn es ist auch für den Arbeiter nicht gleichgültig, ob er in einem marktwirtschaftlichen oder in einem kollektivwirtschaftlichen System leben muß. Dennoch steht hinter diesem Protest ein echtes, für die soziale Entwicklung der nächsten Jahrzehnte entscheidendes Anliegen: die Stellung des „Menschen im Betrieb“.

Betriebe, Zellen planmäßigen Arbeitens und Wirtschaftens, hat es zu allen Zeiten gegeben. Man denke an die Sklavenplantagen der Antike, an die Gutshöfe und Klosterwirtschaften des Mittelalters und an die Familienbetriebe der Bauern und Handwerker. Viele dieser Betriebsarten haben die Menschenwürde geachtet; andere haben die Menschen zu Sklaven erniedrigt und ausgebeutet.

Eigenart des modernen Betriebes

Den modernen Betrieb im Zeitalter des Industrialismus kennzeichnen fünf Eigenschaften, die seine Verfassung und damit das Verhältnis zum Menschen im Betrieb entscheidend beeinflussen.

1. Im modernen Betrieb wirken drei Kräfte zusammen: Kapital, Arbeit, Unternehmer.

Das Kapital stellt die sog. Produktionsmittel, die Fabrikanlagen, Maschinen und Rohstoffe, zur Verfügung.

Die menschliche Arbeit setzt die Produktionsmittel in Bewegung und bringt die Gütererzeugung in Gang. Stillstehende Fabriken sind tot und unfruchtbar. Leo XIII. hat es als „lauterste Wahrheit“ bezeichnet, daß „aus keiner anderen Quelle als aus der Arbeit der Werktätigen der Wohlstand der Völker stamme“; ohne die Arbeit könne das Kapital nicht bestehen (Rerum novarum 27).

Das dritte Element ist die Unternehmerfunktion, d. h. die schöpferische Kombinationsgabe und die ursprüngliche und

eigenständige Tatkraft des an der Spitze des Unternehmens stehenden Leiters. Der Unternehmer bringt Kapital und Arbeit in das rechte Verhältnis; er verbindet beide in der technisch und kaufmännisch günstigsten Weise. Mit demselben Kapital und mit denselben Arbeitern kann in demselben Betrieb das Ergebnis durchaus verschieden sein, je nachdem ein fähiger oder ein unbegabter Unternehmer an der Spitze steht.

Im handwerklichen oder bäuerlichen Kleinbetrieb sind die eben genannten drei Funktionen meist in einer Hand vereinigt. Zuweilen ist die Kapitalfunktion mit der Unternehmerfunktion verbunden, z. B. in kleineren oder mittleren Fabriken, die im Familienbesitz stehen und von den Eigentümern geleitet werden.

Typisch für den Großbetrieb ist die Trennung aller drei Funktionen. Im Großbetrieb, der in der Regel als Kapitalgesellschaft organisiert ist, sind die Aktionäre die Kapitalgeber. Die Unternehmerfunktion übernimmt der Direktor oder Generaldirektor. Dazu kommen die Arbeiter, die ihre Arbeitskraft gegen Lohn anbieten. Die Enzyklika „Quadragesimo anno“ nennt dieses System die „kapitalistische Wirtschaftsweise“, d. h. es seien „im allgemeinen andere, die die Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzuge beisteuern“ (Qa 100).

Die Trennung von Kapital und Arbeit hat die Gesellschaft in zwei Klassen gespalten. Die Klasse der Besitzenden kämpft für ihre „wohl-erworbenen Rechte“; die Klasse der Nulohnarbeiter, die in der westlichen Welt mehrere hundert Millionen umfaßt, fordert die endliche Gewährung ihrer „vorenthaltenen Rechte“: ein Ringen, dessen vorderste Front der Betrieb ist.

2. Den Arbeitsablauf im modernen Industriebetrieb bestimmen vielartige, rationell aufeinander abgestimmte Kraft- und Werkzeugmaschinen.

Die Häufung dieser Maschinen und der aufs äußerste rationalisierte Produktionsprozeß führen einerseits zu weitgehender technischer Zerstückelung der menschlichen Arbeitsleistung, anderseits zur Zusammenfassung und Einordnung dieser Einzelhandgriffe in den einheitlichen, mechanisierten Herstellungsablauf. Der Fabrik ist deshalb die spezialisierte Massenerzeugung gleichartiger Güter des Massenbedarfs sowie deren Normung und Typisierung wesensgemäß.

Der mechanisierte Herstellungsablauf kann nur beim feinsten Zusammenspiel aller Kräfte funktionieren. Daraus folgt, daß die Einheit der technischen Leitung im modernen Betrieb gewahrt werden muß. Hierin gleicht jeder Betrieb einem Schiff. Theorie und Praxis beweisen, daß es unmöglich ist, die technische Führung eines Betriebes völlig den demokratischen Beschlüssen der Belegschaft zu überantworten.

3. Der moderne Betrieb ist marktorientiert.

Ziel ist nicht die eigene Bedarfsdeckung wie im Bauernhof oder in der klösterlichen Wirtschaft des Mittelalters, sondern der vorteilhafte Absatz auf dem Markt. Das kann gar nicht anders sein; denn die staunen-erregende Arbeitsteilung der modernen Wirtschaft und die Vielfalt der Bedürfnisse der Verbraucher setzen notwendig voraus, daß die Betriebe absatzorientiert, marktorientiert sind. Die Folge ist, daß der moderne

Betrieb stärker dem Wagnis ausgesetzt ist als der Bedarfsdeckungsbetrieb; er ist marktempfindlich. Daraus ergibt sich wiederum, daß eine einheitliche kaufmännische Leitung den Betrieb auf den Markt abstimmen muß. Wie im technischen so sind also auch im kaufmännischen Bereich einer Betriebsdemokratie naturgemäß Grenzen gesetzt.

4. Die Arbeiter des modernen Betriebes sind persönlich frei.

Sie sind weder Sklaven noch Leibeigene. Der Betrieb erfaßt sie nicht total. Nach der Arbeit haben sie ihre freie Lebenssphäre. Die Gewissensfreiheit, die kulturelle Freiheit, die politische Freiheit, die Religionsfreiheit sowie die wirtschaftliche Freiheit, d. h. die freie Konsumwahl, die freie Wahl des Berufes und des Arbeitsplatzes und die freie Einkommensverwendung, sind — wenigstens im Westen — gewährleistet.

Andererseits ist mit dieser Freiheit eine gewisse Unsicherheit gegeben. Die Familienwirtschaft und das Kloster, aber auch der Sklavenbetrieb, bieten die Gewähr für Nahrung, Kleidung und Wohnung. Der moderne Betrieb nicht. Daher das Streben des modernen Arbeiters nach Sicherheit.

5. Im modernen Betrieb sind Kapital und Arbeit durch das Lohnsystem verknüpft.

Nurlohnarbeiter arbeiten gegen ein vereinbartes Entgelt im fremden Betrieb. Es ist bemerkenswert, daß nicht wenige katholische Sozialethiker im 19. Jahrhundert und bis in unsere Tage immer wieder die Frage gestellt haben, ob dieses Lohnverhältnis vor dem christlichen Gewissen bestehen könne.

Damit rühren wir an das eigentliche Anliegen: Wird der moderne Betrieb dem arbeitenden Menschen gerecht? Wahrt er die Menschenwürde?

Nach christlichem Denken findet der Betrieb sein Ethos weder in der Technokratie noch in der bloßen Rentabilität, sondern im Dienst am Menschen. In der Stufenordnung der Werte gehört der Betrieb in das unterste Stockwerk. Höher stehen Würde und Freiheit des Menschen, Ehe und Familie, Geistesleben und Kultur, Seelenheil und Religion und Gottes Ehre.

Es hat im Laufe der Jahrtausende Betriebsarten gegeben, die den Menschen durch Sklaverei und Zwangsarbeit ausgebeutet und durch Eheverbot oder Zuchtehe geschändet haben.

Dem modernen Betrieb liegen solche Mißbräuche fern, wenigstens in der westlichen Welt. Dennoch wird das christliche Gewissen, indem es auf die Eigenart des modernen Betriebes hinweist, zwei Bedenken vorbringen müssen.

Zwei Bedenken:

1. Ist die technische Einschaltung des Arbeiters in die mechanische Apparatur des Betriebes mit der Menschenwürde vereinbar?

Gegen die Technisierung der Arbeit sind gerade in den letzten Jahren die schärfsten Vorwürfe erhoben worden. Die Technik,

so sagte man, habe zwar gewaltige Energiequellen erschlossen, aber anderseits den Menschen zu geistloser, eintöniger, nervenzehrender, mechanischer Arbeit verdammt und in den automatischen Zwangstakt des Fließbandes eingeschaltet. Handwerk sei durch Handgriff ersetzt worden. Die Fabrik, so meinte kürzlich Gaston Bardet¹, sei und bleibe eine „Sklavenanstalt“, auch wenn die Kirche sie segne. Friedrich Georg Jünger aber erklärte im Jahre 1946, die Technik habe das Gesetz der starren Mechanik auf den Menschen übertragen und damit zur „Verödung des Geistes“ und zum „Stumpfsinn des Arbeits- und Erwerbslebens“ geführt. Auch sei die Technik von „ungewöhnlicher Häßlichkeit“, was selbst „jene Fülle neuer und seltsamer Geräusche“ offenbare, die durch die technische Produktion in den Betrieben hervorgerufen würden. Alle diese Geräusche seien „durchaus bössartig, gellend, kreischend, reißend, pfeifend, heulend“, und es sei ganz offenbar, „daß sie um so bössartiger würden, je mehr die Technik zur Perfektion fortschreite“². Wilhelm Reiner mann nennt den Handgriff „untermenschlich“; er ermüde die Sinne so sehr, daß sie am Abend nur noch auf „grobe Reize“ reagierten; die Entseelung des Arbeitslebens sei ein „Grundübel unserer Sozialverfassung“³.

Ethos der Technik

Man wird diesen Angriffen entgegenhalten müssen, daß es gerade Aufgabe der Technik ist, den geistlosen Handgriff allmählich von der Maschine selber vollführen zu lassen und dem Arbeiter mehr und mehr die königliche Rolle des Führens und Regierens der Maschinen zu übertragen.

Als Beispiel diene ein modernes Braunkohlenbergwerk. In dem mächtigen, künstlich geschaffenen Tal ist kaum ein Mensch zu sehen. Und doch geschieht emsige Arbeit. Mächtige Baggermaschinen brechen die Braunkohle los und laden sie in die Wagen, die hinauf zur Brikettfabrik fahren, wo täglich viele Millionen Stück Briketts hergestellt werden.

Wie hätte ein solches Braunkohlenwerk wohl zur Römerzeit ausgesehen? Damals hätten ohne Zweifel zweihunderttausend Sklaven elend in den Hängen geschuftet. Heute werden ein paar Baggerriesen von zwei, drei Facharbeitern gelenkt, eine Arbeit, die eher königliches Herrschertum als sklavisches Joch bedeutet.

Man mag die Technik noch so sehr schmähen. Eines ist unbestritten: Sie hat den Menschen weithin von schwerer knechtischer Arbeitsfron befreit. Was früher Slavenmassen schafften, leisten heute die Maschinen. Man hat — durch Vergleich menschlicher Arbeitsstunden mit maschinellen PS-Stunden — ausgerechnet, wie viele Sklaven erforderlich wären, um das zu leisten, was heute die Maschinen in den Betrieben vollbringen. Es ergab sich die phantastische Zahl von vier bis fünf Milliarden Sklaven.

¹ „Wort und Wahrheit“, Herder-Wien, Heft 9, 1950, S. 677.

² Die Perfektion der Technik, Frankfurt/M. 1946, S. 97.

³ „Geist und Leben“, Heft 4, 1950, S. 267 f.

Die Technik soll und kann die Arbeit menschenwürdiger machen. Es ist falsch, die Arbeitsmethoden des vorindustriellen Zeitalters zu idealisieren. In früheren Wirtschaftsepochen hat es nicht nur romantische Handwerkerstuben gegeben, sondern auch die Massen jener Ärmsten, die in harter Fron die ägyptischen Pyramiden, die römischen Wasserleitungen und die mittelalterlichen Burgen gebaut haben.

Übrigens werden diese Anliegen heute durchaus von vielen Männern der Wirtschaft gesehen. Nicht wenige Betriebe, besonders in den Vereinigten Staaten, sind dazu übergegangen, die in eintönige und ermüdende Handgriffe zerlegte Arbeit wieder zusammenzusetzen, so daß der Arbeiter einen ganzen hintereinandergeschalteten Arbeitsvorgang verrichten muß. So wird die Arbeit vielseitiger, interessanter, menschlicher. Das Produktionsergebnis aber steigt, wie die jüngsten Erfahrungen zeigen. Das ist durchaus nicht erstaunlich; denn niemals arbeitet die bloße Menschenhand, sondern stets der ganze Mensch.

Die technische Entwicklung kommt diesen Bestrebungen entgegen. Früher mußte man möglichst viele Arbeitsmaschinen über Welle und Riemen an die zentrale Kolbendampfmaschine anschließen und damit die Arbeitsplätze zusammenpferchen. Heute gestattet der elektrische Einzelantrieb die Auflockerung der Arbeitsplätze bis zur Werkstattaussiedlung und Heimarbeit.

Auch in anderer Weise vermag die Technik die Arbeit im Betrieb menschlicher zu machen. Ich erinnere an die zweckmäßige Beleuchtung der Arbeitsplätze, an die Ausschaltung lästiger Geräusche und dgl.

Gewiß, die Arbeit wird immer mühselig bleiben: die Arbeit an der Maschine wie auch die Mühe und Sorge des Direktors. Daß der Mensch im Schweiße seines Angesichtes sein Brot verdienen muß, ist kein Widerspruch zur Menschenwürde. Auch empfinden die meisten Arbeiter den einfachen Handgriff durchaus nicht als so lästig und eintönig, wie es den Professoren und Philosophen oft scheinen möchte. Viele — mehr beschauliche Naturen — wünschen gar nicht vom einfachen Handgriff „erlöst“ zu werden.

Blicken wir zurück: Die Technisierung des modernen Betriebes widerspricht an sich nicht der Menschenwürde; sie vermag vielmehr, wenn sie bewußt in den Dienst des arbeitenden Menschen — und nicht bloß der Rationalisierung — gestellt wird, die Arbeit menschlicher zu machen. Auch schenkt sie dem Arbeiter durch die Verkürzung der Arbeitszeit Muße, so daß er sich seiner Familie und den geistig-kulturellen und religiösen Werten widmen kann. Muße ist der Anfang aller Kultur. Muße setzt freilich die Gabe voraus, die freie Zeit menschenwürdig zu verwenden. Hier liegen wichtige Bildungsaufgaben. Es ist z. B. unverantwortlich, daß Großbetriebe, wie es im letzten Sommer geschehen ist, Tausende von Arbeitern und Arbeiterinnen im Sonderzug an Mosel oder Ahr schicken und sie dann — ohne jedes Programm — den Weinlokalen überantworten. Statt dessen müßte es die gemeinsame Aufgabe des Betriebsrates und der Betriebsleitung sein, den Ausflug (der in möglichst kleinen Gruppen erfolgen sollte) so vorzubereiten, daß die Teilnehmer nicht nur menschlich einander näher kommen, sondern auch die Schönheit der deutschen Heimat erleben können.

Wahre Geistes- und Herzensbildung, verankert in Sittlichkeit und Religion, vermag allein die eigentliche Gefahr des technischen Zeitalters, die Vermassung und den Ungeist des Materialismus, zu bannen.

2. Das zweite Bedenken des christlichen Gewissens, ob nämlich das dem modernen Betrieb eigentümliche Lohnverhältnis sittlich zu rechtfertigen sei, führt uns mitten hinein in die heutigen Auseinandersetzungen über das Mitbestimmungsrecht.

Ethos des Lohnverhältnisses

Die sogenannte katholisch-konservative Bewegung des 19. Jahrhunderts hatte das Lohnverhältnis sehr argwöhnisch betrachtet und sogar als widernatürlich und unsittlich gebrandmarkt. Man forderte die Sozialreform, d. h. die Überwindung des Lohnverhältnisses durch den Gesellschaftsvertrag. So trat z. B. Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler dafür ein, daß die Arbeiter „zugleich ganz oder teilweise die Eigentümer des Geschäftes“ seien, „so daß auch der Gewinn desselben ihnen zufalle“⁴. Noch schärfer meldeten der Österreicher Karl Freiherr von Vogelsang und der Dominikaner Albert Maria Weiß diese Forderungen an.

Die München-Gladbacher Richtung suchte demgegenüber — unter Beibehaltung des Lohnsystems — den Arbeitern durch die Sozialpolitik zu helfen. Seit den achtziger Jahren hat die Idee der Sozialpolitik bekanntlich die Oberhand gewonnen. Diese „dialektische Bewegung von der Sozialreform zur Sozialpolitik“ hat der 1921 verstorbene Trierer Bischof Felix Michael Korum sehr treffend beschrieben: „Als wir vor etwa 40 Jahren öfters in Lille zu einem sozialen Studienzirkel zusammenkamen, war es uns allen klar, daß die Arbeiterfrage ganz allein durch die Wiedervereinigung des Arbeiters mit seinem Produktionsmittel zu lösen sei . . . Aber da kam auf einmal die gewaltige technische und industrielle Entwicklung, und die Arbeitermassen schwollen immer mehr an, so daß man sich machtlos gegen die Proletarisierung fühlte. Man ging nun an die Aufgabe, die Lage des Arbeiters als Arbeiter zu bessern und ließ das Ziel der allmählichen Verselbständigung fallen“⁵.

Die Sozialpolitik hat es erreicht, daß der sog. „freie Arbeitsvertrag“ immer mehr der Willkür entrissen und „inhaltlich vorwegbestimmt“ worden ist. Die Entwicklung geschah in drei Schritten: Erstens Schutz der Kinder, zweitens Schutz der Jugendlichen und Frauen, drittens Schutz der erwachsenen männlichen Arbeitnehmer: Unfallschutz, Gesundheitsschutz, Tarifverträge, Sozialversicherung, Entlassungsschutz, Sicherung der Freizeit (Achtstundentag) usw.

Trotz dieser sozialpolitischen Errungenschaften hat sich das christliche Gewissen bis heute noch nicht überall mit dem Lohnvertrag abgefunden. Bochum bedeutete hier nur eine kleine Episode. Die eigentliche geistige Auseinandersetzung, die im 19. Jahrhundert in Deutschland sehr rege gewesen ist, geschieht heute vorwiegend in Frankreich.

⁴ W. E. v. Kettelers Schriften, hrsg. von Joh. Mumbauer. Bd. III. 1911, S. 58.

⁵ Zit.: A. M. Knoll, Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus. Wien-Leipzig 1932, S. 76 f.

Gewisse Richtungen im französischen Sozial-Katholizismus vertreten die These, daß der Betrieb seinem Wesen nach eine Gesellschaft aller am betrieblichen Leben Beteiligten, eine „Communauté de travail“ sei. Die Beziehungen des Menschen zum Betrieb könnten nicht durch den privatrechtlichen Lohnvertrag, sondern nur durch das Gesellschaftsverhältnis in sittlich einwandfreier Weise geregelt werden. Der Lohnvertrag müsse geradezu als „unnatürlich“ bezeichnet werden.

Da liest man z. B.: „In keinem Falle kann das bloße Beibringen des Geldes jemandem das Recht zur Befehlsgewalt oder zur Aneignung des Betriebsüberschusses geben . . . Wenn hier jemand ein Vorrecht hat, so ist dies die Arbeit als lebendige und schöpferische Kraft gegenüber dem toten und für sich allein unfruchtbaren Kapital“⁶.

Der bekannte französische Dominikaner P. Sertillanges vergleicht Sklaverei, Leibeigenschaft und Lohnsystem miteinander. Die Leibeigenschaft habe gegenüber der Sklaverei einen Fortschritt gebracht, wie hinwiederum das Lohnsystem besser sei als die Leibeigenschaft. Aber ich behaupte, so fährt P. Sertillanges fort, „daß der liberale Kapitalismus selbst noch viel zu viel von den beiden Systemen an sich hat, an deren Stelle er getreten ist“. Deshalb rechne ich das Lohnempfänger-verhältnis — in weitem Abstand — noch „zum System der Leibeigenschaft und Sklaverei“. „Was sie gemeinsam haben, ist, daß man in allen Fällen seinen Mann mehr oder weniger kauft“, — „im Falle des Lohnempfängerverhältnisses zwar mit seiner mehr oder weniger freien Zustimmung . . ., aber ohne jede Teilnahme an der . . . Leitung und dem Gewinn.“

Demgegenüber fordert P. Sertillanges, „daß die Teilhaberschaft am Gewinn und an der Verwaltung“ als „ein natürliches, in der Sache selbst beruhendes Recht“ des Arbeiters anerkannt werden müsse⁷.

Wie man sieht, ist in diesen Worten, die P. Sertillanges im September 1945 geschrieben hat, die Proklamation des Bochumer Katholikentages fast wörtlich vorweggenommen, daß nämlich das Mitbestimmungsrecht „zu dem natürlichen Recht in gottgewollter Ordnung“ gehöre.

Es ist in Deutschland leider nicht beachtet worden, daß die vielgenannte und vielverkannte Rede Papst Pius' XII. vom 3. Juni 1950 nicht an erster Stelle durch Bochum, sondern hauptsächlich durch gewisse Vorkommnisse in Argentinien, Brasilien und Kanada veranlaßt worden ist, deren geistige Wurzeln in der französischen Theorie der „Communauté de travail“ liegen. Diese Theorie entspricht nicht der kirchlichen Soziallehre, wie sie Pius XII. darlegt.

Schon Pius XI. hatte erklärt, daß der Lohnvertrag nicht „in sich als ungerecht bezeichnet und sein Ersatz durch den Gesellschaftsvertrag nicht gefordert werden“ könne. „Eine solche Behauptung“ sei nicht nur

⁶ Dokumente, Heft 2, 1947, Nr. 16.

⁷ Dokumente, Heft 10, 1946, Nr. 54, übers. aus *Economie et Humanisme*, Sept./Okt. 1945.

„völlig unhaltbar“, sondern „zugleich schwer ehrenrührig“ für Leo XIII. (Qa 64, Rn 34.)

Die Äußerungen Pius' XII. zu dieser Frage zeigen schon in ihrem Wortlaut, daß sie die französische Theorie der „Communauté de travail“ richtigstellen wollen. „Man bliebe nicht bei der Wahrheit“, sagte Pius XII. am 7. Mai 1949, „wenn man behaupten wollte, daß jede private Unternehmung ihrer Natur nach eine Gesellschaft sei, so daß die Beziehungen zwischen ihren Teilnehmern durch die Gesetze der verteilenden Gerechtigkeit bestimmt würden, woraus folgen müßte, daß alle ohne Unterschied — gleichviel ob Eigentümer der Produktionsmittel oder nicht — ein Recht auf einen Anteil am Eigentum oder zumindest am Reinertrag des Unternehmens hätten“.

Diesen Gedanken nochmals aufgreifend stellte der Papst am 3. Juni 1950 fest, daß das Recht auf wirtschaftliche Mitbestimmung weder aus der „Natur des Lohnarbeitsvertrages“ noch aus der „Natur des Betriebes“ abgeleitet werden könne.

Nach der Lehre Pius' XII. gehört der Betrieb der privatrechtlichen Ordnung an. Mithin müsse der Eigentümer „innerhalb der Grenzen des öffentlichen Wirtschaftsrechtes Herr seiner wirtschaftlichen Entschlüsse bleiben“ (7. 5. 1949). Das durch die Sozialpolitik ausgebaute öffentliche Wirtschaftsrecht habe dort seine Grenzen, wo die persönliche Verfügung des Eigentümers über die Produktionsmittel aufgehoben werde, um sie der Verantwortung anonymer Kollektivgebilde zu unterstellen (3. 6. 1950).

Das schließt natürlich nicht aus, daß zwischen Unternehmern und Belegschaften, wie Pius XII. am 7. Mai 1949 sagte, „eine Gemeinsamkeit des Handelns und der Interessen obwaltet“: „Sie wirken zusammen an einem gemeinsamen Werk. Sie essen sozusagen am gleichen Tisch“. Das bedeutet für den Arbeiter ein Doppelpes:

Zwei Forderungen:

Erstens: Der Betrieb muß dem Arbeiter Existenzsicherheit gewähren.

Diese Forderung ergibt sich aus dem Dienstcharakter des Betriebes. Wichtiger als der Dienst am investierten Kapital und an der Kundschaft ist der Dienst am arbeitenden Menschen. Drei Aufgaben harren hier der Erfüllung:

1. Die erste Aufgabe hat Pius XII. in den Mittelpunkt seiner Ansprache vom 3. Juni 1950 gestellt: Es gelte, die den sozialen und politischen Frieden bedrohende Arbeitslosigkeit zu überwinden; dies sei „das große Sozialproblem, das sich der Menschheit heute am Scheideweg stelle... eine der beängstigendsten Spannungen der internationalen Lage“.

Die Betriebe in ihrer Gesamtheit müssen den Arbeitern gesicherte Lebensmöglichkeiten geben, damit die Lohnempfänger nicht von Tag zu Tag befürchten müssen, arbeitslos auf der Straße zu liegen. Natürlich soll das nicht heißen, daß der Arbeiter einen bestimmten Arbeitsplatz in einem bestimmten Betrieb dauernd behalten müsse. Das würde zu Planwirtschaft und Arbeitszwang führen. Es handelt sich vielmehr um die berechnete Forderung, die gesamte Wirtschaft so zu gestalten,

daß die Betriebe leben können und eine dauernde Massenarbeitslosigkeit vermieden wird.

2. Zweitens muß der Betrieb den Arbeitern einen gerechten, ausreichenden Reallohn zahlen, der zugleich Leistungs- und Soziallohn sein muß. Hier ist es durchaus angebracht, den Arbeitern Einblick in das Betriebsergebnis zu gewähren, weil sonst das Mißtrauen entsteht, der Lohn entspreche nicht der Leistung.

3. Drittens muß der Betrieb dem Arbeiter die Möglichkeit geben, Privateigentum zu erwerben. Wie soll der Arbeiter zu Eigentum kommen wenn nicht über den Lohn, den der Betrieb ihm zahlt? Pius XII. hat am 3. Juni 1950 auf die „grundlegende Bedeutung“ hingewiesen, die „dem Recht auf Eigentum zukommt, um in der Wirtschaft die Entschlußfreudigkeit zu selbständigem Handeln zu wecken und die Verantwortungsbereiche klar zu umschreiben“. Gerade von der christlichen Eigentumsauffassung her lehnt der Papst das uneingeschränkte wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht ab.

Nun richtet sich jedoch die Botschaft von den Vorzügen und der Notwendigkeit des Privateigentums an alle Schichten der Bevölkerung, an die Gutgestellten und vor allem an die Besitzlosen. Wenn auch das Lohnverhältnis „nicht in sich als ungerecht bezeichnet werden kann“, so ist doch die Massenerscheinung der besitzlosen Nurlohnarbeiter ein Mißstand, ja geradezu die Gefahr einer fünften Kolonne in der westlichen Welt.

Ein bedeutsamer Schritt auf dem Wege zur Entproletarisierung wäre getan, wenn jede Familie ihr Eigenheim besäße. Darüber hinaus müssen wir mit Pius XII. dafür eintreten, „daß die Arbeiter... durch ihre Spartätigkeit sich an der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung beteiligen“ können; ist es doch von „überragender Bedeutung für die Gesundheit der Volkswirtschaft, daß die Kapitalbildung aus möglichst vielen Quellen erfolgt“⁸. Die Selbstfinanzierung der Unternehmungen ist volkswirtschaftlich kein uneingeschränktes Ideal.

Zweitens: Der Betrieb muß für den Arbeiter zum Lebensraum werden.

Der Betrieb ist gewiß der einzige, auch nicht der wichtigste Lebensraum des Menschen. Andere Lebensräume sind inniger, z. B. die Familie oder die Pfarrei. Der Betrieb ist jedoch die Stätte, wo viele Millionen ihre Berufsarbeit verrichten und die wachsten Stunden ihres Tages verbringen. Sie sollen ein inneres Ja zum Betrieb sprechen. Sie sollen sich im Betrieb geachtet, dazugehörig und mitverantwortlich fühlen.

Sieben Grundsätze

1. Die menschlichen Beziehungen im Betrieb müssen edel und würdig sein: das Verhältnis zwischen Vorgesetzten und Untergebenen, das Verhalten den Frauen und Jugendlichen gegenüber, die Umgangssprache und die Umgangsformen. Nur so kann die Arbeitsstätte allmählich eine christliche Prägung gewinnen. Reiche Anregungen gehen erfahrungsgemäß von Betriebseinkehrtagen aus; sie festigen vor allem den Zusammenschluß der Christen im Betrieb.

⁸ Ansprache vom 7. Mai 1949.

2. Den Arbeitnehmern muß — in Anerkennung ihrer sozialen Mündigkeit und in Würdigung ihrer Macht — selbständige Entscheidung und eigene Verantwortung in den Bereichen übertragen werden, die sie aus eigener Erfahrung überschauen und beurteilen können, also vor allem in den arbeitstechnischen Fragen des eigenen Arbeitsplatzes, aber auch in den sozialen, personellen und wirtschaftlichen Angelegenheiten des Betriebes. All diese Bemühungen entsprechen der Empfehlung der Enzyklika „Quadragesimo anno“, das Lohnarbeitsverhältnis „an ein Gesellschaftsverhältnis nach Maßgabe des Tunlichen“ anzunähern (Qa. 65). Die moderne Arbeiterschaft verfügt — besonders in ihren Gewerkschaften — über eine große, bis in die Betriebe reichende Macht. Es ist ein soziologisches Gesetz, daß Macht sich nur dann segensreich auswirken kann, wenn sie mit echter Verantwortung verknüpft wird. Auch aus dieser Sicht erscheint es unabdingbar, daß die Arbeiterschaft an der Verantwortung im Staat, im überbetrieblichen Raum und in den Betrieben beteiligt wird.

3. Weil in den Kapitalgesellschaften die Kapitalgeber nur beschränkt und anonym haften, ist es angemessen, daß die Arbeitnehmer — zur Kontrolle dieser Anonymität — in den Aufsichtsorganen der Gesellschaften vertreten sind.

4. „Die laufenden Geschäfte müssen“, um die Worte des Kardinals Frings anzuführen, „der Entscheidung und Verantwortung der Geschäftsleitung überlassen werden“. Das folgt aus der technischen und kaufmännischen Einheit des Betriebes.

5. Der Betrieb kann für den Arbeiter nicht Lebensraum werden, wenn die verschiedenen Arten der Mitbestimmung betriebsfremden, im Dienste anonymer Machtgruppen stehenden Funktionären, also nicht den im Betrieb beschäftigten Menschen, übertragen werden. Den Gewerkschaften steht es jedoch zu, den Arbeiter-Vertretern, wie Jakob David schreibt⁹, „fachmännische Hilfe“ und „sozialen Schutz“ zu gewähren.

6. Das uneingeschränkte wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht setzt Miteigentum der Belegschaft voraus. Obwohl Produktivgenossenschaften bisher meist versagt haben, wäre zu überlegen, ob nicht geeignete Formen gefunden werden könnten, Kapital und Arbeit zu vereinen, etwa durch Werkstattaussiedlung, wo es möglich ist.

7. Der gegebene Ort für die gleichberechtigte Zusammenarbeit zwischen Unternehmern und Arbeitnehmern ist der überbetriebliche Raum. Ziel muß die berufsständische Gesellschaftsordnung sein.

Die meisten der eben genannten Reformen müssen institutionell verankert werden. Bloße Gesinnung genügt nicht. Alle Reformen werden freilich vergeblich sein, wenn es nicht gelingt, den Materialismus zu überwinden, — diese Gier des Habenwollens, des Genießenwollens und des Herrschenwollens, diesen Ungeist, dem sowohl der individualistische Liberalkapitalismus wie auch der marxistische Sozialismus verfallen sind. So ist das Anliegen des „Menschen im Betrieb“ zutiefst ein religiöses Problem.

⁹ J. David, Der Arbeitnehmer nach kath. Soziallehre. Roma-Verlag, Eichstätt 1950, S. 46.

Uebersichten und Berichte

Beichte im Flugzeug

Pius XII. erließ am 16. Dezember 1947 - am Jahrestag der Erhebung zum Kardinalat 1929 - ein Motu Proprio „Animarum studio“, das in den Acta Apostolicae Sedis, Band 40, S. 17, veröffentlicht wurde. Der Erlaß behandelt die sakramentale Beichte in den Flugzeugen. Es traten nämlich mehrere Bischöfe an den Hl. Vater mit der Bitte heran, die Bestimmung des canon 883, betreffend die Beichte auf offener See, auch auf die Beichte in den Flugzeugen auszudehnen. Der Papst nahm bei seinem großen Interesse für eine fruchtbare Seelsorge die Bitte der Bischöfe, welche infolge des stets wachsenden Verkehrs mit Flugzeugen berechtigt war, huldvollst auf und dehnte durch den feierlichen Erlaß eines Motu Proprio die Vollmachten des canon 883 auf alle Priester aus, welche sich für ihre Reisen eines Flugzeuges bedienen.

Canon 883 lautet also: „§ 1. Sacerdotes omnes maritimum iter arripientes, dummodo vel a proprio Ordinario, vel ab Ordinario portus in quo navim conscendunt, vel etiam ab Ordinario cuiusvis portus interiecti per quem in itinere transeunt, facultatem rite acceperint confessiones audiendi, possunt, toto itinere, quorumlibet fidelium secum navigantium confessiones in navi excipere, quamvis navis in itinere transeat vel etiam aliquandiu consistat variis in locis diversorum Ordinariorum iurisdictioni subiectis.

§ 2. Quoties vero navis in itinere consistat, possunt confessiones excipere tum fidelium qui quavis de causa ad navim accedant, tum eorum qui ipsi ad terram obiter appellentibus confiteri petant eosque valide ac licite absolvere etiam a casibus Ordinario loci reservatis.“

Der Text bot mehr als eine Schwierigkeit. Zunächst ließ das „obiter“ drei Zweifel aufkommen.

1. Kann der bevollmächtigte Priester, sobald das Schiff vorübergehend in einem Hafen anlegt, das Festland betreten, daselbst in den Kirchen und Kapellen die Beichte derer abnehmen, welche bei ihm beichten wollen, sie absolvieren, auch von den dem Bischof reservierten Fällen? Gilt diese Vollmacht für das Festland einen Tag, zwei oder drei Tage, wenn das Schiff so lange im Hafen liegen bleibt?

2. Gilt diese Vollmacht auch, wenn der Priester zur Fortsetzung seiner Reise das erste Schiff verlassen und ein zweites besteigen und daher einen Tag, zwei oder drei Tage auf das zweite Schiff warten muß?

3. Kann in den unter 1. und 2. genannten Möglichkeiten der Priester den Termin über drei Tage verlängern?

Auf diese drei Fragen antwortete die Interpretationskommission am 20. Mai 1923 (A. A. S. 124, S. 114): „ad primum et secundum: Affirmative; ad tertium: Negative, si loci Ordinarius facile adiri possit“. Die Schwierigkeit, sich persönlich oder schriftlich in kurzer Zeit mit dem Ordinarius in Verbindung zu setzen, kann in den Missionsländern sich leicht ergeben.

Aus canon 883, welcher von „iter maritimum“, von „toto itinere“, „fidelium secum navigantium“ spricht, geht klar hervor, daß die vom Rechte selbst delegierte Jurisdiktion (delegatio a iure) nur für die Dauer der Seereise gilt; also nicht vor Beginn der Reise, noch nach Abschluß derselben. Cappello, De Poenitentia ed. 3 n. 411 meint: „iurisdictionis incipit a momento, quo sacerdos moraliter iter maritimum arripere censetur; ideo, necesse non est, ut navis e portu iam discesserit“. Die weitere Ansicht des Autors (l. c.): „nomine maris

hic intelligitur etiam lacus valde amplius“, ist für die Luftfahrt ohne Bedeutung. Wichtiger dagegen ist die Frage: Kann eine Vergnügungsfahrt auf dem Meere als Seefahrt im Sinne des canon 883 genommen werden? Eine Fahrt zwecks Fischfang? Epitome Juris canonici, ed. 5 vol. 22 n. 153 schreibt: „maritimum iter dicitur plus quam maritimam quandam ambulationem, qua recreationis vel piscationis causa, quispiam per aliquot horas a portu solvit“. Vorteilhafter für die Praxis ist zweifelsohne die Ansicht von Blat, De Sacramentis, ed. 2 n. 206: „maritimum iter arripientes, longum aut breve, et quocumque motivo, licite vel illicite, qualibet ex causa“.

Schwieriger war die Frage: wer ist unter „Ordinarius“ zu verstehen? Der Ordinarius loci allein oder auch der Superior maior religionis clericalis exemptae? Anlaß zum Zweifeln gab der Codex selbst; can. 198 § 1 erklärt: „in iure nomine Ordinarii intelliguntur praeter Romanum Pontificem . . . pro suis subditis Superiores maiores in religionibus clericalibus exemptis“. Da dieser Obere nach can. 875 § 1 auch die Beichtjurisdiktion zugunsten seiner Untergebenen geben kann, wurde die Ansicht vertreten: unter Ordinarius ist auch der genannte Ordensobere zu verstehen. Diese Ansicht wurde gestützt durch eine Partikularentscheidung der heiligen Propagandakongregation vom 4. Februar 1907. Wissenschaftlich begründet wurde die Ansicht z. B. von P. Raus CSSR. in der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ Band 82 (1929), S. 220 f, und von P. Voltas CMF. im „Commentarium pro Religiosis“ vol. II pag. 373 sq. Die zweite Ansicht ging auf die historische Entwicklung des can. 883 ein und erklärte: im can. 883 ist unter Ordinarius nur der Ordinarius loci zu verstehen. Die Ungenauigkeit der Terminologie im can. 883 ergibt sich aus folgender Betrachtung: Pius X. gab den Mitgliedern der Kodifikationskommission die Weisung, womöglich die alte Terminologie beizubehalten; so kam es, daß an verschiedenen Stellen des Kodex nur das Wort „Ordinarius“ steht, wo notwendig nach der neuen Terminologie des can. 198 stehen mußte: „Ordinarius loci“; die Ordensoberen wurden bis 1918 gewöhnlich „Praelati Regulares“ genannt. Daß unter „Ordinarius“ in can. 883 nur der „Ordinarius loci“ verstanden werden konnte, hat P. Oesterle dargelegt, im „Commentarium pro Religiosis“ vol. 24, S. 134–142; ebenso wurde die gleiche Ansicht vertreten in „Periodica“ vol. IV, S. 194 f; von Aertnys-Dahmen, Theol. moral., ed. 1928, vol. II. n. 381; von Beijersbergen in „Nederlandsche Katholieke Stemmen“ 1922, S. 205–210; von Blat, „Commentarium“, ed. 2 lib. III n. 206. Diese Ansicht wurde gutgeheißen von der Interpretationskommission, welche am 30. Juli 1934 eine negative Antwort gab auf die Frage: „an sub nomine Ordinarii, de quo in can. 883 § 1 veniant etiam Superiores maiores Religionis clericalis exemptae“ (A. A. S. 1934, S. 494).

P. G. Oesterle OSB., Rom-Gerleve.

Die Trierer Wallfahrt von 1844 und ihr Einfluß auf die Entstehung der katholischen Presse

Als der Trierer Bischof Wilhelm Arnoldi den Plan faßte, nach langem Zeitraum die kostbarste Reliquie des Trierer Domes, den ungenähten Rock, den unser Herr und Heiland während seiner Erdentage getragen hatte, zur Verehrung der Gläubigen auszustellen, ahnte er gewiß nicht, welche Wendung dieses Ereignis im religiösen Leben der Katholiken hervorrufen und welcher hervorragenden Platz es in der Geschichte des 19. Jahrhunderts einnehmen würde. Der tatsächliche Erfolg übertraf seine kühnsten Erwartungen. Vom 18. August bis 6. Oktober 1844 strömte über eine Million Pilger in der alten

„Augusta Treverorum“ zusammen. Es war wirklich eine große Missionsveranstaltung, eine Erneuerung des religiösen Lebens, wie sie das katholische Deutschland schon lange nicht mehr gesehen hatte. Die Auswirkungen zeigten sich auch auf einem Gebiete, von dem man an und für sich nicht ohne weiteres hätte annehmen sollen, daß es in weitem Umfange davon berührt worden wäre. Der im folgenden zum erstenmal (vollständig) veröffentlichte Brief August Reichenspergers, der damals als Landgerichtsrat in Trier tätig war, an seinen Freund Assessor Albert v. Thimus in Koblenz gibt uns einen interessanten Einblick in das Bestreben des katholischen Kreises, der sich in Koblenz um H. J. Dietz gesammelt hatte, endlich eine katholische Presse zu schaffen, die der Bedeutung der rheinischen Katholiken im kulturellen und religiösen Leben Gesamtdeutschlands entsprach.

Infolge der strengen Zensur und des Staatskirchentums, das damals in Preußen gehandhabt wurde, konnte von einer eigentlichen Presse keine Rede sein. Die „Historisch-politischen Blätter“ waren sofort nach ihrer Begründung in München wegen ihrer Stellungnahme zur preußischen Kirchenpolitik für den ganzen Umfang des preußischen Staates verboten worden. Wenn daher preußische Katholiken sich zu Fragen religiöser Art überhaupt äußern wollten, sahen sie sich auf süddeutsche Blätter oder solche des Auslandes angewiesen. Ein solches Organ war für die rheinischen Katholiken vor allem die „Luxemburger Zeitung“, die die katholischen Interessen tatkräftig vertrat. Sie verdankte ihre katholische Einstellung vor allem dem eifrigen Wirken von J. Th. Laurent¹, dem damaligen Apostolischen Vikar von Luxemburg. Wenn auch seine Wirksamkeit nur sechs Jahre (1842—1848) währte und er dann schon den Intrigen der Kirchenfeinde weichen mußte, kann er doch als der wahre Erneuerer des katholischen Lebens in Luxemburg bezeichnet werden. In der „Luxemburger Zeitung“ hat A. Reichensperger manchen Artikel veröffentlicht können, dessen Erscheinen damals in Preußen unmöglich gewesen wäre. Durch die unliebsamen Erscheinungen, die mit der Trierer Hl.-Rock-Fahrt verbunden waren, wurde der Eifer der Koblenzer Katholiken, sich in catholicis vom Einfluß der liberalen Presse durch Begründung eigener katholischer Zeitungen frei zu machen, noch mehr gesteigert und sollte endlich zum Ziele führen. Darüber berichtet Reichenspergers Brief:

„Da das mittelalterlich-ultramontane Gewoge (Wallfahrt nach Trier) abgelaufen und mein Artikel für die Dieringersche Zeitschrift² glücklich zu Ende gebracht ist, bin ich eben daran, eine Sendung für das (Kölner) Domblatt fertig zu machen und vor allem dabei, Deine Notizen über die Oberweseler L. Frauen-Kirche ein bischen in Uniform zu stecken. Dabei fällt mir nun auf, daß Du von zwei kleinen Lettnern in den Seitenschiffen bzw. Seitenchören redest, während in den drei früheren Artikeln über den Gegenstand im Domblatt immer angenommen ist, daß nur ein solcher Seitenlettner rechts vom Hauptchore gestanden hatte und neuerlich beseitigt worden ist. Du bist demnach gebeten, mir möglichst bald über diesen Punkt so gut als tunlich Aufschluß zu erteilen. Zugleich bitte ich Dich, die Nr. 230 der ‚Rhein- und Moselzeitung‘ beizufügen und beide nach Wehlen per Adresse FrL. Knoodt zu schicken, wohin ich mich in den ersten Tagen der kommenden Woche mit Frau und Kind

¹ Geboren am 6. 7. 1804 in Aachen, gest. 20. 2. 1844 in Simpelveld (Holland); mußte als Apostolischer Vikar von Luxemburg durch die Machenschaften der Freimaurerei auf sein Amt verzichten.

² Dieringers Katholische Zeitschrift 1. Jahrg. Bd. 2. S. 275—306: Die christlich-germanische Baukunst und ihr Verhältnis zur Gegenwart.

begeben werde. Diese Nr. 230 enthält nämlich einen Artikel von Clemens³, dessen Abfassung wir hier besprochen haben und der gegen den philosophisch klingenden Galimathias⁴ der ‚Trierer Zeitung‘ gerichtet ist. Das Blatt (die Rh. u. Mz.) ist nun das einzige, das auf dem hiesigen Casinolesezimmer noch nicht aufgelegt worden ist, obwohl ich selbst im Beschwerdebuch darüber Lärm geschlagen habe. Mehrere meiner Bekannten wünschen den Artikel zu lesen. Es war im Casinodirektorium schon förmlich beschlossen, die ‚Luxemburger Zeitung‘ herauszuwerfen. Nur die förmliche Androhung einer katholischen ‚Emeute‘, begleitet von einer Emigration, hatte die Herren ins Bockshorn gejagt. Die ‚Luxemburger Zeitung‘ liegt noch da zum gerechten Ärgernis aller Hellschenden. Unterdessen hat der Bischof (Arnoldi) und mehrere Notabilitäten förmlich den Krieg gegen die ‚Trierer Zeitung‘ begonnen, indem sie dieselbe, obgleich das laufende Quartal schon bezahlt war, zurückschickten. Die Radikalen wollen nun ihrerseits auch die Schilde erheben und haben schon 100 Exemplare unter sich verteilt, um die Ausfälle zu decken. Die Katholiken könnten dies wohl in Bezug auf die ‚Luxemburger Zeitung‘ nachahmen. Während der hiesige Klerus die ‚Trierer Zeitung‘ in den Bann tat, entnimmt die ‚gut katholische Rhein und Moselzeitung‘ ganz weitläufige Artikel, insbesondere auch über die Hl.-Rock-Feierlichkeiten, aus derselben ‚Trierer Zeitung‘ und ignoriert die ‚Luxemburger Zeitung‘, die doch gewiß in dieser Branche besser unterrichtet ist, ganz und gar. Tu doch, um Gotteswillen, unmittelbar oder mittelbar, Einsprache gegen solchen Skandal!“

Der Appell Reichenspergers an Thimus hatte Erfolg. Der „Koblenzer Kreis“ um Dietz und Adams verdoppelte nun seine Anstrengungen um die Beeinflussung der Presse im katholischen Sinne. Sie führte dazu, daß die Koblenzer „Rhein und Moselzeitung“ endlich in katholische Bahnen einlenkte⁵. So ist die Trierer Hl.-Rock-Fahrt gerade durch die Erkenntnis der traurigen Presseverhältnisse im katholischen Lager indirekt der Ansporn zur Entstehung und zum Aufblühen einer echt katholischen Presse geworden.

Rektor Johannes Schuth, Morbach

³ Geb. 1815 in Koblenz, gest. 1862 in Rom. Damals Privatdozent für Philosophie in Bonn. Schwiegersohn von H. J. Dietz.

⁴ Verworrenes Gerede, Unsinn.

⁵ Die Koblenzer „Rhein und Moselzeitung“ und ihr Kampf mit der preußischen Zensur. Tr. th. Z. H. 7—8 (Juli—August 1950). p. 228—231.

Wandel der Sozialutopien

Jahrtausendlang haben die Utopien vom sozialistischen Paradies geträumt: Platons „Politeia“, Morus' „Utopia“, Campanellas „Sonnenstaat“, Bacons „Nova Atlantis“, Bellamys „Looking backward“ usw. Aber nun das Erschütternde! In den jüngsten Utopien, seit dem zweiten Weltkrieg, steht plötzlich das Schreckgespenst des ausbeuterischen Sklaven-Kollektivs vor uns, z. B. in George Orwells „1984“, in Ernst Jüngers „Heliopolis“.

Auch Hermann Gohde¹ (Pseudonym eines bekannten katholischen österreichischen Historikers) läßt alle Greuel des Kollektivs vor uns entstehen: Im Jahre 2074 sind die Menschen zu namenlosen Nummern, zu Zuchtvieh und Menschenmaterial, erniedrigt; die Kirche scheint vernichtet; der christliche Glaube ist verboten. Aber das Neue und Eigenartige dieser Utopie ist der kühne Versuch, die Sendung und das Wirken der Kirche im totalen Kollektiv darzustellen: Liebe und Opfer ohne alle irdische Hilfe und Deckung. J. Höffner.

¹ Der achte Tag. Roman einer Weltstunde.. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1950. 404 S., geb. 10,80 DM.

Besprechungen

NEUES TESTAMENT

Vogels, Henricus Jos., *Novum Testamentum graece et latine. Editio tertia. XVI et 1592 pag. Sumptibus Herder, Friburgi Brisgoviae MCMXL.* Ganzleinen DM 15,—.

Diese Textausgabe des NT, bisher im Verlag Schwann, Düsseldorf, erschienen, ist nun in dankenswerter Weise vom Herder-Verlag neu herausgebracht worden. Früher wechselten der griechische und lateinische Text ständig von rechts nach links wie in den Ausgaben von Merk und Nestle, weil die einzelnen Blätter doppelseitig gleichsprachig bedruckt waren. Jetzt steht der griechische Text immer rechts, der lateinische links. Auch solche Kleinigkeiten fallen bei „Schulausgaben“ ins Gewicht. Das Druckbild ist sehr klar und sauber. Inhaltlich ist die Randkonkordanz bedeutend erweitert worden, was für das Studium zu begrüßen ist; denn die Bibel will zunächst aus der Bibel selbst verstanden werden. Der textkritische Apparat weist viele Verbesserungen auf. Er beschränkt sich mit Absicht auf die bedeutsamsten Varianten, um nicht zu verwirren. Darin sind wichtige Hinweise auf syrische und altlateinische Lesarten, das besondere Forschungsgebiet von Vogels, zu finden. Dem latein. Text liegt die Sixto-Clementinische Vulgata nach der Ausgabe von Hetzenauer zugrunde. Die Varianten der Oxforder Ausgabe sind unter dem Strich vermerkt.

So ist unsern jungen Theologen, die sich seit Jahren keine gute Textausgabe des NT aus dem Inland oder Ausland beschaffen konnten, wieder eine solche leicht erreichbar.

Peter Ketter.

Bauer, Walter, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. I.—III. Lieferung 480 Spalten. Verlag A. Töpelmann,

Berlin, 1949/50. Preis einer Lieferung DM 4,—.

Für das Studium des NT und der übrigen urchristlichen Literatur ist „Der Bauer“ bereits zu einem Begriff geworden wie „Der Gesenius“ für das AT. Die neue Auflage ist noch reichhaltiger als die früheren. In den meisten Artikeln sind sämtliche Stellen gebucht, an denen das Wort vorkommt. Mit unermüdlichem Fleiß hat der Verfasser das griechische Schriftum, vor allem das seit 1936 erschienene für sein Lexikon durchgearbeitet. So ist der Inhalt der drei ersten Lieferungen gegenüber der dritten Auflage trotz des engeren Satzspiegels um vierzig Spalten gewachsen. Das ganze Werk soll etwa zehn Lieferungen von je 10 Bogen (160 Spalten) umfassen. Wie hoch seine internationale Wertschätzung ist, beweist die im „Nuntius Sodalicii Neotestamentici Upsaliensis“ (Nr. 4 1950) mitgeteilte Tatsache, daß amerikanische Fachleute schon die dritte Auflage ins Englische zu übersetzen beabsichtigten, um den englisch sprechenden Studierenden wieder ein gutes Wörterbuch zum NT zu geben. Nun soll Bauers vierte Auflage einem neuen griechisch-englischen Lexikon zugrunde gelegt werden.

Peter Ketter

Meinertz, Professor Dr. Max, *Neuere Funde zum Text des Neuen Testaments.* Eine akademische Rede. 19 Seiten. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der westf. Landes-Universität zu Münster, Heft 23). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster in Westfalen, 1949, DM 0,60.

Diese akademische Rektoratsrede orientiert zuverlässig über die bedeutsamen Funde der letzten Zeit zum Text des NT. Sie haben uns den Originalschriften für den größten Teil des NT um rund hundert Jahre nähergebracht, für Jo 18,31—38 sogar bis auf drei oder vier Jahrzehnte an die Urschrift herangeführt. Dabei bieten sie einen Text,

der bis auf geringfügige Varianten mit dem uns bisher überlieferten übereinstimmt. Wie ich sehr oft feststellen konnte, interessieren sich auch viele Laien für diese glänzende Bezeugung der schriftlichen Offenbarung des NT.

Peter Ketter.

Staab, Karl, und Freundorfer, Josef, Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe, übersetzt und erklärt. (Das Regensburger Neue Testament, Band 7). 264 Seiten. 8. Verlag Friedr. Pustet, Regensburg, 1950. Kart. DM. 7,80. Gebd. DM 9,80.

Dieser siebte Band teilt die vielen Vorzüge des „Regensburger Neuen Testaments“, läßt aber auch naturgemäß wie die andern Bände an manchen Stellen den Wunsch nach größerer Ausführlichkeit ohne ermüdende Breite offen. Die meisten der sechzehn Exkurse sind Muster der Prägnanz und Klarheit. Die beiden Thessalonicherbriefe und die vier Gefangenschaftsbriefe sind von Karl Staab, die drei Pastoralbriefe von Josef Freundorfer übersetzt und erklärt. Ein Glück, daß dieser seine Arbeit abgeschlossen hatte, ehe das Bischofsamt in Augsburg ihn wahrscheinlich gehindert und das Erscheinen des Bandes verzögert hätte. Häufiger als Freundorfer macht Staab in der Übersetzung von eingeklammerten erläuternden Zusätzen Gebrauch, die man nicht missen möchte.

Mit Recht wird in der Erklärung von 2 Thess 2, 1–12 der Antichrist als Einzelpersonlichkeit aufgefaßt. Dabei hätte vielleicht auf die Spannung zwischen den paulinischen und den johanneischen Angaben über den Sturz des Antichrist hingewiesen werden können. (Vgl. meinen Kommentar zur Apokalypse S. 276 f.) Als Adressatin des Eph vermutet Staab die Gemeinde von Laodizea. Die „Witwen“ sind nach Freundorfer „wohl nicht von den Diakonissen verschieden“ (S. 204 f.). 1 Tim 3, 11 wird mit Recht von den weiblichen Diakonen verstanden.

Peter Ketter

Fascher, Erich, Jesus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte (Hallische Monographien, herausgegeben von Otto Eisfeld, Nr. 11) 42 Seiten.

Verlag Max Niemeyer, Halle (Saale), 1949. Brosch. DM 3,50.

Nach einem kurzen Hinweis auf die Geschichte des Teufels im Bewußtsein der Menschheit bietet die Studie Faschers einen aufschlußreichen Längsschnitt durch die Auslegungen der synoptischen Versuchungsgeschichte in der neueren, jeweils kritisch-rationalistisch oder psychologisch, religionsgeschichtlich oder formgeschichtlich orientierten Exegese. Von Reimarus führt der Weg der Irrungen und Wirrungen über David Friedrich Strauß bis in unsere Tage. Es zeigt sich, wie sehr die sich selbst überlassene Exegese seit dem 18. Jahrhundert in den geistigen Entwicklungsprozeß hineingerissen wurde und ihm verhaftet blieb. Die Gestalt des Teufels wurde mehr oder minder ausgeschaltet, was sich gerade in der Deutung der Versuchung Jesu auswirken mußte. Der dritte Abschnitt (S. 26–42) ist vor allem der philosophisch-theologischen Seite des Problems gewidmet, wobei der Teufel durchaus ernst genommen wird; denn der in der Versuchungsgeschichte dargestellte Machtkampf des Satans gegen Gott geht bis heute weiter. Warum mögen wohl in der ganzen Studie katholische Autoren überhaupt nicht herangezogen worden sein?

Peter Ketter

Campenhause, Hans Frhr. v., Die Askese im Urchristentum. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Nr. 192) 48 Seiten. Verlag Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1949. Brosch. DM 1,50.

Die lehrreiche Studie geht von den Worten Jesu an den „reichen Jüngling“ aus und faßt sie mit Recht als buchstäblich gemeint auf. Die „Nachfolge“ Jesu, sofern sie mehr ist als ein „bloß innerlich zu bestehender Kampf“, wird trotz ihrer zeitbedingten Form von einzelnen Berufenen immer wieder den freien Verzicht auf Reichtum, Familie und ungebundene Lebensgestaltung fordern, ohne daß damit diese Güter in sich allgemein verurteilt werden. Diese „asketischen Entscheidungen“ läßt v. Campenhause durchaus gelten (S.

11). Einzelne Werturteile über neueste Texte sind abzulehnen z. B. „Versuchungslegende Mt 4,2; Lk 4,2“ (S. 21 Anm. 71); „legendarischer Bericht“ (Apg 2,44 f.; 4,32–35; S. 12).

Peter Ketter

Kleine-Natrop, Johannes, Der neue Mensch in Christus. Eine Erschließung des Epheserbriefes (Worte des Lebens, Bücher für junge Menschen, herausgegeben von H. E. Wetzel) 136 Seiten. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn, 1949. Kart. DM 3,—.

Das Büchlein will keine Exegese des Eph. geben, ist vielmehr als Werkbuch gedacht, das nach dem Arbeitsprinzip versucht, den Sinngehalt darzustellen, um so den hl. Text vor allem bei Schülern und Schülerinnen für Glauben und Leben fruchtbar zu machen.

Weil „tiefreligiös“ und „treukirchlich“ für einen wahrhaft katholischen Menschen zusammenfallen, ist es verhänglich, an junge, unfertige Menschen die Frage zu richten: „Was scheint dir wichtiger: daß man einen Menschen tiefreligiös oder treukirchlich nenne? Warum?“ Die beiden Begriffe wären wenigstens in Anführungszeichen zu setzen, um sie als Phrase zu kennzeichnen.

Peter Ketter.

Müller, Dr. Gerard, Der Weg nach Golgotha. Der Erlöser in seinem Leiden und Sterben. 180 Seiten. Badenia-Verlag, Karlsruhe, 1949. Halbleinen DM 4,20.

Das Buch will den Leser anleiten, mit dem Herrn den schweren Weg des Erlöserleidens zu gehen, wie ihn die vier Evangelisten gezeichnet haben. Der Weg beginnt im Abendmahlssaal und endet bei der Wache am Grabe auf Golgotha. Die frische Darstellung verrät sorgfältiges Studium der Quellen und guter Kommentare. Viele Abschnitte sind durch einprägsame Titel übersichtlich geordnet, wodurch die Verwendung in der Verkündigung erleichtert wird. Leider wird S. 158 f. die mit (LK) 23, 49 unvereinbare Behauptung wiederholt, die schon öfter als irrig bezeichnet werden mußte: „Außer Johannes haben alle Jünger und Apostel ihn (den

sterbenden Erlöser) vergessen; nur diese Frauen nicht“. Nach Lukas scheinen die Männer auf Golgotha sogar in der Mehrheit gewesen zu sein. Peter Ketter.

Barcellini, Piero, Er. Erzählungen aus dem Leben Jesu. Ins Deutsche übertragen von Helene Moser, mit Federzeichnungen von Roland Dörfler. 119 Seiten. Verlag Friedr. Pustet, Regensburg, 1950. Ganzleinen DM 4,50; kart. DM 3,50.

In diesen kurzen, ansprechenden Erzählungen berichten 25 Menschen ihre Erlebnisse aus jenen Tagen, da „Er“, Christus, unter ihnen weilte. Am Schluß meldet ein Missionar, warum er die Kunde über „Ihn“ denen bringen will, die bis heute noch nichts von ihm wissen. Der Stoff ist den Evangelien entnommen, nur hie und da ist eine legendäre Bemerkung eingeflossen oder etwas gesagt, was den geschichtlichen Tatsachen nicht entspricht. Die Übersetzung liest sich gut. Peter Ketter.

Fénelon, Francois de la Mothe, Biblische Betrachtungen. Herausgegeben von Carl Maier. 68 Seiten. Verlag Herder, Freiburg, 1949. Pappband DM 2,50.

Aus dem reichen Schrifttum Fénelons hat der Herausgeber 31 kurze Betrachtungen ausgewählt und auf die Tage eines Monats verteilt. „Biblisch“ heißen sie nicht in dem Sinne, daß der Inhalt jeweils aus der nächsten Bedeutung und dem Zusammenhang des Textes erschlossen würde; vielmehr werden an einen Satz aus dem Alten oder Neuen Testament thematisch gute und eindringliche asketische Erwägungen angeknüpft. Das dünne Bändchen bietet eine willkommene Handreichung für die Betrachtung des vielbeschäftigten Seelsorgers, eignet sich aber auch als Geschenk an religiös strebsame Laien. Peter Ketter.

PATROLOGIE

1. The Didache. The epistle of Barnabas. The epistles and the martyrdom of St. Polycarp. The fragments of Papias. The epistle to Diognetus. Newly translated and annotated by James A. Kleist, S. J., Prof. of classical languages, St. Louis

University. The Newman Press, Westminster, Maryland, 1948, 235 S., Lw., \$ 2,75 (= Ancient Christian Writers, edited by Johannes Quasten and Joseph C. Plumpe, vol. 6).

2. Arnobius of Sicca, The case against the pagans. Newly translated and annotated by George E. McCracken, Prof. of classics, Drake University, ebd, 1949, 2 vol. 659 S., Lw., Dollar 3,50 und 3,25 (= Ancient Christian Writers vol. 7/8).

Mit Genugtuung und aufrichtiger Freude zeigt die TTZ die ersten bei ihr eingegangenen Bände der Ancient Christian Writers an. Diese auf über 100 Bände berechnete Ausgabe der Kirchenväter ist der erste umfassende Versuch von Katholiken des englischen Sprachgebietes, das Werk der Väter in guter Übersetzung mit reichem Kommentar einem größeren Leserkreis zugänglich zu machen. Die Sammlung wird von zwei Deutschen betreut, dem Dölgerschüler J. Quasten und dem Philologen J. Plumpe, beide heute Professoren an der katholischen Universität Washington. Die äußere Ausstattung ist tadellos. Eine freudige Überraschung bringt die Art des Kommentars, der weit über das von der Kölschen Sammlung Gebotene hinausgeht. Dem Umfang nach nimmt er z. B. in den beiden Arnobiusbänden fast die Hälfte der Seitenzahl in Anspruch. Aber auch inhaltlich stehen die Anmerkungen sowohl philologisch wie auch als Textinterpretation auf einwandfreier wissenschaftlicher Höhe und machen so die Bände auch dem Fachmann unentbehrlich. Auch die jüngste europäische Literatur ist selbständig durchgearbeitet und verwertet. Der Eindruck, daß klassische Philologie und historische Theologie im Bereich der USA. enorme Fortschritte gemacht haben, ist unwiderleglich. So hat diese Sammlung eine echte Sendung zu erfüllen, und die beiden Herausgeber betreuen zweifellos ein Werk von außerordentlicher Tragweite, zu dem sie zu beglückwünschen sind.

1. Einen sehr gediegenen Eindruck macht der von J. A. Kleist bearbeitete Band 6, der die 2. Hälfte der Apostolischen Väter bringt. Zu jeder Ein-

zelschrift gibt er eine Einleitung, die klar und ausreichend in das Verständnis der Schrift und der mit ihr verbundenen Probleme einführt. Die am Ende des Bandes angeführten Anmerkungen gehen dann ausführlich auf die textkritischen oder inhaltlichen Probleme ein. Bei Kleist berührt sympathisch die schöne Unabhängigkeit der eigenen Stellungnahme gegenüber den Forschungen anderer. So lehnt er z. B. entschieden gegenüber Lietzmann und Klauser die Notwendigkeit einer Umstellung des Textes innerhalb der Kap. 9 und 10 der Didache ab, und sein textkritischer Grundsatz ist sehr beherzigenswert: it is the historian's first duty to interpret a given text as it stands without remodelling it to suit preconceived notions. Die Art, wie er um Verständnis für den Autor des Barnabasbriefes wirbt, ist sehr ansprechend. Mit Recht übernimmt er die Hypothese Harrisons, daß Kap. 13/14 des Polykarpbriefes ein gesondertes Begleitschreiben darstellen, mit dem die Ignatiusbriefe nach Philippi gesandt wurden. Ausgezeichnet die Charakterisierung des Papias S. 105/12. Der neuerdings von P. Andriessen OSB. vorgelegten Hypothese, die in dem Apologeten Quadratus den Verfasser des Dlognetbriefes sehen möchte, steht er nicht unsympathisch gegenüber. Ein guter Index erschließt sowohl die Übersetzung wie den gehaltvollen Kommentar.

2. Eine in vielfacher Hinsicht delicate Aufgabe hat George E. McCracken mit der Übersetzung und Kommentierung des älteren Arnobius übernommen, der manches textkritische und exegetische Problem stellt. Zudem erschwert eine weitverbreitete Geringschätzung der Leistung des Arnobius rein psychologisch die Beschäftigung mit ihm. In einer umfassenden Einleitung (3—57) unternimmt McCracken den Versuch einer gewissen Rehabilitierung des letzten Apologeten; er konnte sich dabei z. T. auf die Vorarbeit des Italieners E. Rapsarda (1945) stützen, und es gelingt ihm tatsächlich, unser Interesse für Arnobius zu steigern, weil er dieser bizarren Gestalt von der psychologischen Seite näher zu kommen sucht. Die Einführung übersieht keine Frage

von Bedeutung, die die bisherige Arnobiusforschung stellte; in vielen Punkten wird eine besonnene, wohl überlegte Lösung geboten. Auf S. 234/8 findet sich eine lückenlose Bibliographie, die von 1875 bis zur Gegenwart reicht. Die größte Bedeutung aber kommt dem 228 Seiten umfassenden Kommentar zu, der in einer bisher nicht erreichten Gründlichkeit alles bietet, was philologisch und inhaltlich das Verständnis des schwierigen Afrikaners erleichtert. Die Arbeit George E. McCrackens bildet in Zukunft die Grundlage für jede Beschäftigung mit Arnobius d. Ä. und macht die beiden Bände zu einem Glanzstück der Ancient Christian Writers.

Karl Baus

1. J. Huhn, Ambrosius von Mailand. Ein sozialer Bischof, das Vorbild unserer Zeit. Parzeller & Co, Fulda 1949, 52 S., gb.

2. J. Huhn, Des hl. Kirchenvaters Ambrosius Schrift Der Tod — ein Gut. Lateinischer Text, Übersetzung und Erläuterungen. Ebda 1949, 122 S. m. 2 Taf. geh.

1. Der Fuldaer Kirchenhistoriker und Patrologe legt hier zwei verdienstliche und zeitgemäße Arbeiten vor, Früchte einer jahrelangen Beschäftigung mit dem Schrifttum des Mailänder Bischofs. Die erste zeichnet knapp, aber plastisch, wie Ambrosius der enormen sozialen Not seiner Tage in Lehre und Leben zu steuern suchte. Besonders werden die Schrift *De officiis ministrorum*, die Predigten und die Briefe auf ihren sozialen Gehalt hin untersucht und ausgewertet. Eindrucksvoll und mahnend ersteht vor uns die furchtlose Unerbittlichkeit, mit der Ambrosius für die Armen und Entrechteten eintritt. (S. 45 wohl ein Versehen: der Sieg des Kaisers Theodosius über den Usurpator Eugenius fällt nicht in das Jahr 364, sondern 394).

2. Sehr zu begrüßen ist es, daß der Verfasser dem Werkchen des hl. Ambrosius *De bono mortis* auch den lateinischen Text beigegeben hat. Die Schrift enthält besonders in ihrer zweiten Hälfte Perioden, die für den Stil und die Frömmigkeit des Kirchenvaters sehr aufschlußreich sind, deren letzte Schönheit und Tiefe aber nur im lateinischen Original faßbar

wird. Zu Grunde gelegt wird der Text der Wiener Väterausgabe, Huhn gibt aber auch die wichtigsten Lesarten des von Schenkl nicht benutzten Ragyndrudis-Codex, von dem zwei dankenswerte Tafeln dem Leser eine anschauliche Vorstellung vermitteln. Die Übersetzung ist sehr überlegt und sorgfältig; eine größere Annäherung an die Knappheit des Originals wäre durch Vermeiden vieler deutscher Füllwörter möglich gewesen. Die Erläuterungen sind besonders nach der philologischen Seite hin ausgezeichnet; klar kommt die Abhängigkeit des Ambrosius von der Popularphilosophie zum Ausdruck, ebenso aber auch seine selbständige christliche Stellungnahme. Hier und da wären Hinweise auf gleichartige Gedankengänge bei den Kirchenvätern selbst angebracht, so z. B. S. 86 Anm. 7: der Gedanke von diesem Leben als einer peregrinatio ist zwar auch in der heidnischen Antike vereinzelt nachweisbar, bei den Christen aber ist er die Gesamtförmigkeitshaltung mitbestimmendes Allgemeingut. Nach der technischen Seite hin hatte das Bändchen sehr unter den Nachkriegsverhältnissen zu leiden: die Druckfehler sind allzu zahlreich. S. 30 und 66 sind im lateinischen Text ganze Zeilen ausgefallen. Bei den Zitaten aus den Kirchenvätern sollte die Ausgabe möglichst angegeben werden. Ebenso bedauert man, daß im lateinischen Text die Schriftstellen nicht kenntlich gemacht sind. Man freut sich aber, daß hier Gedanken- gut des großen Mailänder Seelsorgers wieder zugänglich gemacht wird und hofft auf weitere Gaben des gediegenen Ambrosiuskenners. Karl Baus

1. Augustinus Aurelius, Dreizehn Bücher Bekenntnisse. Übertragen von Carl Johann Perl. Verlag F. Schöningh, Paderborn 1948, 411 S., kart, DM 9,50, Hlw. DM 12,50.

2. Augustinus Aurelius, Das Gut der Ehe. Übertragen von Dr. A. Maxsein. Augustinus-Verlag, Würzburg 1949, XXIV-88 S., Hlw. DM 6,50.

3. St. Augustine, The greatness of the soul. The teacher. Translated and anotated by J. M. Col-
leran, C. Ss. R., Prof. of philo-

sophy, Mount St. Alphonsus Seminary Esopus, New York. The Newman Press, Westminster, Maryland 1950, 255 S. Lw. Dollar 3,- (=Ancient Christian Writers vol.9)

1. Der Verlag Schönighh hat die Übertragung der Confessiones für seine Deutsche Augustinusausgabe in bewährte Hände gelegt. Da dem Übersetzer gerade für die Bekenntnisse die reiche Tradition der mannigfachen Versuche anderer wie z. B. Hertlings und Hefeles zu Gebote steht, sind die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Lösung der Aufgabe relativ günstig. Man darf ruhig behaupten, daß die vorliegende Leistung überdurchschnittlich ist; die Annäherung an die Prägnanz des Originals ist in hervorragendem Maße gelungen und gleichzeitig edelster sprachlicher Ausdruck im Deutschen erreicht. Die Übersetzung wird sich mehr als andere auch zum Vorlesen eignen. Völlig unmöglich aber scheint es uns, die Bibelzitate bei einem so schriftgetränkten Autor wie Augustinus in keiner Weise zu kennzeichnen. Es wäre dies um so leichter gewesen, als die Textausgabe von Skutella, die der Übertragung als Grundlage diente, alle Schriftstellen sorgfältig vermerkt.

2. Die deutschen Augustiner-Eremiten geben unter Leitung von P. A. Kunzelmann und P. A. Zumkeller in zwei getrennten Reihen die moraltheologischen und antipelagianischen Schriften des hl. Augustinus in deutscher Übersetzung heraus. Das vorliegende Bändchen enthält die gerade heute wieder aktuelle Schrift des bischöflichen Seelsorgers von Hippo *De bono coniugali*. Die Einleitung weist sehr schön nach, wie das Gedankengut des Kirchenvaters in dieser Frage die Folgezeit beeinflußt hat und bis in die Ehenzyklika Casti connubii weiterwirkt. S. IX wäre eine Bemerkung angebracht über den Umschwung in der offiziellen sowjetischen Beurteilung der freien Liebe und Ehescheidung, der durch die erschreckenden Verheerungen auf diesem Gebiete erzwungen wurde. An die deutsche Übersetzung schließt sich ein gediegener und besonnener Kommentar zu den einzelnen Kapiteln an, der das Zeitbedingte mancher Einzelauffassungen Augustins gegenüber dem Ewig-Gültigen in kluger Weise

deutlich macht. Stichproben lassen erkennen, daß in der Übersetzung der Sinn des augustinischen Gedankens meist getroffen wurde; ebenso sind durchaus glückliche Einzelformulierungen gefunden worden. Eine allzu große Wortfülle im Deutschen hat aber der Präzision und Klarheit des Ausdrucks mehr geschadet als genützt. Gegenüber der Höhenlage des Originals scheint S. 7 der Vulgarismus „fremd gehen“ unmöglich. Viel zu schwach für „Res sacramenti“ ist S. 10 die Übersetzung „Beziehung zu einem hl. Geheimnis“. Ein Vorschlag: wäre es nicht ratsam, gerade diesen opuscula Augustins den lateinischen Text beizufügen? Sicherlich würde ein nicht kleiner Kreis von Theologen und Akademikern so eher den Weg von der Übersetzung zum unersetzlichen Original mit seinem ganzen Reichtum finden. Der Erfolg der doppelsprachigen Ausgaben in der französischen Sammlung „Sources chrétiennes“ beweist es. Druck und Ausstattung des Bändchens durch den Verlag sind ohne Makel.

3. J. M. Colleran war für die Übersetzung der beiden Augustinusdialoge *De quantitate animae* und *De magistro* gut vorbereitet durch seine römische Dissertation *The treatises De magistro of St. Augustine and St. Thomas* (Rom, Angelicum 1945). Die Übertragung ist durchaus selbständig und liest sich fließend. Der Kommentar geht oft sehr ins Einzelne und wird damit auch für den Spezialisten wichtig. Die Literatur ist sorgfältig durchgearbeitet. S. 190 Anm. 6 hätte allerdings für Überweg-Baumgartner die 11. Aufl. von B. Geyer (1928) genannt werden müssen. In dem Kommentar zu *De magistro* wird eine leise philosophische Unsicherheit in den sprachgeschichtlichen Bemerkungen spürbar; hier wären die Arbeiten Schrijns und seiner Schule sehr von Nutzen gewesen. Für die Kenntnis des Punischen bei Augustinus (S. 239 Anm. 79) ist wichtig Chr. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus I*, Nijmegen 1932 (=Latinitas primaeva III). Druck und Ausstattung sind auch hier wie bei den andern Bänden tadellos.

Karl Baus

Chambers, R. W., Thomas More. Ein Staatsmann Heinrichs des Achten. Deutsch von Wolfgang Rüttenauer. Jos. Kösel, München und Kempten 1946. 468 S., geb. 15,- DM.

Meisterhaft und spannend schildert ein Nichtkatholik das Leben jenes Blutzeugen, der (nach einem Wort Chestertons) „heutzutage wichtiger ist als zu irgendeiner Zeit seit seinem Tode“. — Überzeugend wird der Sinn der so oft mißverstandenen „Utopia“ dargelegt: Ohne jede andere Führung als die der Vernunft leben die Utopier edler und sittenreiner als viele Christen; nicht das Heidentum ist besser als das Christentum, sondern manche Christen sind schlimmer als die Heiden: ein in die Form der Satire gekleideter ernster Mahnruf am Vorabend der Reformation. J. Höffner

Wildemann, Stephan, Die heilige Elisabeth. Deutungen zum Wesen der Heiligkeit. Badenia-Verlag Karlsruhe 1949, 92 Seiten. 2,40 DM.

Das Büchlein, aus Vorträgen für Mitglieder des Dritten Ordens erwachsen, knüpft an Gedankengänge der Schrift von I. F. Görres-Coudenhove, Gespräche über die Heiligkeit, an. Die hl. Elisabeth ist das konkrete Beispiel, an dem die allgemeinen Gedanken entwickelt werden. E. Hegel

Dr. Cäcilia Burg, Don Bosco und seine Pädagogik. Münster, Regensburg 1948, 119 Seiten.

Es werden behandelt: Die Erzieherpersönlichkeit Don Boscos, sein Erziehungsziel, seine Erzieherstätigkeit und seine Erziehungsweise, besonders auch sein Präventivsystem. Die gründlichen, systematischen und gut belegten Ausführungen fordern vom Leser ein gewisses Maß von Geduld. Die Erziehungskunst Don Boscos aber wird in ihrem Wesen und in ihrer tieferen Begründung klar dargestellt.

Dr. Chardon

Daniel-Rops. Jenseits unserer Nacht. Ein Christ vor der Technik. M. Grünewald-Verlag Mainz 1948. Aus dem Französischen übers. von H. Broemser. 144 S., geb. 5,20 DM.

Die Technik hat den Menschen einerseits zwar von schwerer Arbeitsfront befreit, ihn aber andererseits dem Rhythmus der Maschine unterworfen. Daniel-Rops zeigt, daß die Technik ihr Ethos nur in der dienenden Ehrfurcht vor der Rangordnung der Werte finden kann. Vor allem der Christ trägt hier schwerste Verantwortung. J. Höffner

Katholisches Leben und publizistische Verantwortung. Vorträge und Referate der I. Internationalen Werkwoche katholischer Publizisten. Hrsg. von H. Jansen-Cron und K. Bringmann. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1949. 200 S., kart. 4,80 DM.

Die Vorträge, die weit über den Kreis der Publizisten hinaus von hoher Bedeutung sind, greifen, wie es für Publizisten selbstverständlich ist, die aktuellsten Gegenwartsfragen auf und suchen sie in katholischem Geiste zu deuten: Moral im Alltag, katholische Ethik heute, Katholik und Sozialismus, Demokratie und Katholizismus, Aufgaben und Praxis katholischer Publizistik usw. Unter den Referenten finden sich bekannte Namen: J. Emonds, O. v. Nell-Breuing, R. Gutzwiler Zürich, P. Bigo (Paris), Prof. Dovifat (Berlin), Prof. Hagemann (Münster), John Walsh (London), Prof. Arts (Antwerpen), L. Frequin (Nijmegen), Dr. Jordan (Washington).

J. Höffner

Reimann, Augustin, Von Heiligen, Scheinheiligen und vielen armen Sündern. Verlag Kirchl. Hilfsstelle, München 1950. 88 S., 2,90 DM.

Das Tagebuch eines Volksmissionars erzählt vom gottfliehenden und gottsuchenden modernen Menschen. Dem Seelsorger werden die lebensnahen Notizen Trost bringen. J. Höffner

WICHTIGE NEUERSCHEINUNG

Wilhelm Bartz

Das Problem des Glaubens

Band II der „Trierer Theologischen Studien“

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier

144 Seiten — DM 7,10

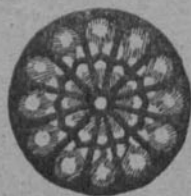
„Dem Programm der neuerrichteten Trierer Theologischen Fakultät entspricht es, wenn Band II (der „Trierer Theologischen Studien“) ein Problem anpackt, das zur **Vertiefung der Seelsorge** besonders beachtenswert ist, indem es die bis in die Gegenwart bemerkbaren Auseinandersetzungen der Theologen des vorigen Jahrhunderts über das Fundament und die Wurzel christlichen Lebens behandelt.“

Prof. Dr. I. Backes

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

R. Lentzen-Deis

K.-G.

Bernkastel-Kues
an der Mosel

Mohweinlieferant - Weingroßhandlung
Ausländische - Süsse - Messweine



Neo-Diaphant
UNIVERSAL-KLEINBILDWERFER
 HÖCHSTER LICHTSTÄRKE DURCH
 ASPHÄRISCHEN KONDENSOR.
 5x5 UND 6x6 IN EINEM GERÄT
 BILDBAND- u. MIKRO-ANSATZ
 Ed. Liesegang Düsseldorf

J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simeonstr. 36, am Hauptmarkt
Gegr. 1846 - Fernsprecher 4492

Bücher
Zeitschriften
Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie
 und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete
 Ansichtssendungen
 stehen jederzeit zur Verfügung

Leinenkragen

Jede Form von **Priesterkragen**, jede Weite, jede Form auch geschweift und in jeder Höhe, 4fach Macco-Leinen. Feinste Verarbeitung in eigener Werkstätte nach Originalkragen, Papierschnittmuster oder Kragenweite und Höhenangabe. Musteranfertigung und Sonderanfertigung Unverbindlich und Rückgaberecht. **Dauerkragen** (kalt abwaschbar).

Kollare und Koller für Lätzchenkragen fester Sitz. Koller für Lätzchenkragen und Kollare fester Sitz des Kragens ca. 27x30. Seide.

Täglich Anerkennungsschreiben für passende Lieferung.

Amalie Lerchenmüller, Leinenpriesterkragen und Kollare-Fabrikation
(13b) Kempten (Bayern), Horchlerstrasse 1

Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

M. Mallmann Nachf.

Fernsprecher 2800

Trier

Thebäerstraße 47/49

